

VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 64 —

Peter J. Opitz / Thomas Hollweck

Zur geistigen Krise der westlichen Welt:
Eric Voegelins Kritik an der Moderne



VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 64 —

Peter J. Opitz / Thomas Hollweck

Zur geistigen Krise der westlichen Welt:
Eric Voegelins Kritik an der Moderne



VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz

in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv am Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München; gefördert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V. und den Luise Betty Voegelin Trust

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

Occasional Papers, No. 64, März 2008

Peter J. Opitz / Thomas Hollweck,

Zur geistigen Krise der westlichen Welt: Eric Voegelins Kritik an der Moderne

PETER J. OPITZ, geb. 1937 in Brieg/Schlesien. Studium der Politischen Wissenschaft, Sinologie, Philosophie in Freiburg und München; Promotion zum Dr.phil; 1966/67 Research Fellow an der University of California, Berkeley; 1971 Habilitation und Lehrbefugnis für das Fach Politische Wissenschaft; Professor für Politische Wissenschaft am Geschwister-Scholl-Institut der Universität München; seit 2001 i.R. – Von 1976 bis 2003 Mitglied des Direktoriums des Geschwister-Scholl-Instituts. Mitglied des Senats und des Lehrkörpers der Hochschule für Politik München.
THOMAS HOLLWECK ist Associate Professor für Deutsche Literatur und Geistesgeschichte am Department of Germanic and Slavic Languages and Literatures der University of Colorado in Boulder, Colorado, USA. Zu seinen Veröffentlichungen zählen vor allem Arbeiten über Thomas Mann und Eric Voegelin. Professor Hollweck gehört dem Editorial Board der *Collected Works of Eric Voegelin* an und ist Herausgeber und Mitherausgeber mehrerer Bände der *Collected Works*; zuletzt der *Selected Correspondence of Eric Voegelin, 1950-1984* (2007).

Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the Board of Editors, the *Eric-Voegelin-Archiv* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparent, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISSN 1430-6786

© 2008 Peter J. Opitz

MANFRED HENNINGSSEN ZUM 70. GEBURTSTAG

PETER J. OPITZ

DIE KRISE DER WESTLICHEN WELT ALS BEDROHUNG DES
MENSCHSEINS.
ERIC VOEGELINS KRITIK AN DER MODERNE

„Alles ist in die Krise gekommen, die weder übersehbar noch aus einem Grund zu begreifen oder wieder gut zu machen, sondern als unser Schicksal, zu ertragen und zu überwinden ist.“¹

„Die revolutionäre Krise unseres Zeitalters unterscheidet sich von früheren Revolutionen dadurch, dass die geistige Substanz der westlichen Gesellschaft ihren Tiefpunkt erreicht hat und nichts darauf hindeutet, dass das Vakuum wieder aufgefüllt wird.“²

Voegelin wurde immer wieder als ein „Krisentheoretiker“ wahrgenommen – und das aus gutem Grund, befassen sich doch viele seiner Bücher und Essays, insbesondere aus den 40er und 50er Jahren, mit der Krise der westlichen Welt. Und doch wird diese Wahrnehmung Voegelin nicht gerecht, der sein Werk selbst wohl zu Recht als eine Philosophie der Ordnung verstand. Allerdings schließt das eine – die Theorie der Krise – das andere – die Philosophie der Ordnung – nicht aus. Im Gegenteil, beide Problemkomplexe bedingen einander

* Bei dem Essay handelt es sich um die überarbeitete Fassung des Vortrags des Autors auf dem X. Internationalen Eric-Voegelin-Symposium, München, 8. Dezember 2007. Das Symposium sowie die Veröffentlichung der Tagungspapiere wurden freundlicherweise von der Fritz Thyssen Stiftung finanziert.

¹ Karl Jaspers, *Die geistige Krise unserer Zeit*, 1932. Im Folgenden zit. nach der Neuauflage Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999 (Sammlung Göschen, Bd. 1000), S. 79.

² Eric Voegelin, *Die Krise. Zur Pathologie des Geistes der Moderne*, München: Fink, 2008, S. 329.

und stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander: Aus der Erfahrung der Unordnung und der Krise erwächst die Suche nach Ordnung (so übrigens der Titel des letzten Werkes Voegelins) – und dasselbe gilt umgekehrt: Auch die Erfahrung von Unordnung und Krise setzt ein Wissen von Ordnung – notabene: geistiger Ordnung – voraus, ohne das die Unordnung ja gar nicht als solche wahrgenommen werden könnte. Die wichtigere der beiden Seiten ist aber zweifellos die Philosophie der Ordnung: denn letztlich ist sie das *Movens* dieser dialektisch vermittelten Bewegung im voegelinschen Werk.

Im Mittelpunkt des diesjährigen Symposiums steht nur die eine Seite, die der Krise. Doch die andere, die Philosophie der Ordnung, muss dabei immer mitgedacht werden, gewissermaßen als geistiger Horizont, vor dem sich die Krisenanalysen Voegelins entwickeln. Das ist auch der Grund, warum im Folgenden immer wieder versucht wird, die Position zu umreißen, von der aus Voegelin die Krise der Zeit und der Zivilisation wahrnahm. Und da sich auch diese Position ständig weiterentwickelte – nicht im Grundsätzlichen, aber doch in Hinblick auf weitere Differenzierungen – befinden sich beide Seiten, die der Philosophie der Ordnung wie auch die der Theorie der Krise ständig in Bewegung.

I

„Es gibt heute keinen bedeutenden Denker der westlichen Welt, der nicht wüßte – und es auch ausgesprochen hätte –, daß sich diese Welt in einer schweren Krise befindet, in einem Prozeß des Verdorrrens, der seine Ursache in der Säkularisierung des Geistes, in der Trennung eines dadurch nur weltlichen Geistes von seinen Wurzeln in der Religiosität hat, und der nicht wüßte, daß die Gesundung nur durch religiöse Erneuerung [...] herbeigeführt werden kann.“³ Diese Zeilen finden sich in der kurzen Einleitung, die Eric Voegelin im Frühjahr 1939 der Neuauflage seiner kleinen Schrift *Die Politischen Religionen* voranstellte. In ihr ist erstmals von der „schweren Krise“ die Rede, in der er die westliche Welt sah – eine Formulierung, die

³ Eric Voegelin, *Die Politischen Religionen*, hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz, München: Fink, ³2007.

sich im Text selbst nicht findet. Voegelin sprach damit eine Problematik an, die ihn seit Mitte der 30er Jahre beunruhigte und beschäftigte. Sie bleibt eines der beherrschenden Themen seines Werkes – ein Thema, das im Laufe der 40er Jahre zunehmend an Stärke gewinnt und das, selbst wenn es gelegentlich von anderen Themen übertönt und überlagert wird, doch auch weiterhin, gleichsam als *basso continuo*, im Hintergrund vernehmbar ist.

Anlass der kleinen Schrift war das, was Voegelin im Titel als „politische Religionen“ bezeichnete, und in deren Aufstieg er, wie er im Vorwort bemerkt, eine der „Grundfragen der gegenwärtigen Weltlage“ aufgeworfen sah. Vielleicht die Grundfrage überhaupt. Denn „Einführung in die politischen *Grundfragen der Gegenwart*“ hatte bezeichnenderweise auch schon der Untertitel einer Veranstaltung zum Thema „Die politischen Religionen“ gelautet, die Voegelin im Winter 1936/37 an der Universität Wien angekündigt hatte.⁴ Und im Frühjahr 1938 war dann bei Berman-Fischer in Wien sein Buch mit demselben Titel erschienen, das allerdings unter keinem guten Stern stand. Nicht nur unternahm die nationalsozialistische kommissarische Leitung, die kurz nach Erscheinen des Buches den Verlag übernommen hatte, nichts zu seiner Verbreitung – Berman-Fischer war inzwischen ins Exil geflohen und Voegelin sollte ebenfalls bald Österreich fluchtartig verlassen. Schlimmer noch: die Botschaft, die Voegelin mit dem Text verband, das Anliegen, um das es ihm ging, wurde auch nicht von all jenen verstanden, von denen er Verständnis erwartet hatte. „Man macht mir den Vorwurf, ich sei in der Darstellung so objektiv“, klagte Voegelin, „daß sie geradezu für jene Weltbilder und Bewegungen, im besonderen für den Nationalsozialismus, werbe, die zu bekämpfen sie bestimmt sei; es fehle die Entschiedenheit des Urteils und der Verurteilung, die meine eigene Haltung außer Zweifel stellen würde.“⁵

Es ist kein geringerer als Thomas Mann, auf den sich diese Sätze beziehen, ohne dass dessen Name fällt, und überhaupt gewinnt man aus dem kurzen Briefwechsel, den beide führten, den Eindruck, als sei Thomas Mann der heimliche Adressat des Vorwortes der *Politi-*

⁴ Ebd., S. 140.

⁵ Ebd., S. 5.

schen Religionen. Voegelin hatte Mann, den er im Juli 1937 in Zürich besucht hatte, ein Exemplar der *Politischen Religionen* geschickt – zum einen, weil er den Autor des Josephromans als Kenner altägyptischen Denkens schätzte, das er in den *Politischen Religionen* zum Ausgangspunkt seiner Darstellung gewählt hatte, zum anderen aber und vermutlich vor allem, weil er in Mann eine wichtige Stimme des Widerstands gegen den Nationalsozialismus sah. Doch die Antwort war enttäuschend. Mann lobte zwar die „sehr anregende, lehr- und aufschlussreiche Arbeit“, bemängelte aber gleichzeitig die allzu objektive Art der Darstellung. „Man wartet auf moralischen Widerstand und auf einige Verstärkung der ethischen Fronde, die sich denn doch, wie mir scheint, in aller Welt gegen die „Revolution des Nihilismus“ herauszubilden beginnt.“⁶

Thomas Mann hatte, wie Voegelin im Vorwort zeigen will, nicht nur dessen eigentliches Anliegen nicht verstanden, sondern auch nicht die Schwere der Problematik, um die es ging: nämlich dass es sich beim „politischen Kollektivismus“, wie dem Nationalsozialismus, nicht nur um ein politisches und moralisches Phänomen handelte, sondern auch, ja vor allem, um ein religiöses, und dass sich gerade deshalb der Kampf gegen ihn nicht auf die ethische Ebene beschränken dürfe, sondern dass er, wollte er radikal sein, auch die religiöse Ebene einbeziehen musste. „Wichtiger als mich an jenem ethischen Abwehrkampf zu beteiligen“, heißt es deshalb im Vorwort, „scheint es mir daher, die *religiöse Grundfrage unserer Zeit* zu erörtern und das Phänomen des Bösen, das bekämpft werden soll, zu beschreiben.“⁷ Genau das ist die Intention der *Politischen Religionen*, und insofern ist der Text beides: eine nüchterne, im weberschen Sinne objektiv gehaltene Beschreibung des Phänomens, um das es geht, gleichzeitig aber auch ein engagiertes *livre de résistance*.

Wenn ich so ausführlich auf diese kleine Episode eingegangen bin – angesichts der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit vielleicht zu ausführlich – so erschien dies in verschiedener Hinsicht als gerechtfertigt: Zum einen, weil sie schlaglichtartig die religiös-metaphysi-

⁶ Ein Abdruck des Briefes findet sich im Anhang von Voegelin, *Die Politischen Religionen*, S. 144.

⁷ Ebd., S. 7 (Hervorh. PJO).

schen Horizonte erhellt, in denen Voegelin die Problematik – den Aufstieg der „politischen Religionen“ und die geistige Krise der westlichen Welt, die er mit ihnen verband – verortete. Zum anderen, weil aus ihr das religiöse Anliegen, das er mit diesem Buch verfolgte, deutlich wird. Und schließlich, weil sie die existenzielle Betroffenheit sichtbar macht, die sich für Voegelin mit der Problematik verband und die allein seine lebenslange Beschäftigung mit ihr erklärt. Es geht ihm, wie deutlich gemacht werden sollte, nicht nur um die Auseinandersetzung mit einem ethisch und politisch verwerflichen Gegner – darum geht es auch. Es geht um weit mehr, nämlich um die Wahrheit der Existenz, der persönlichen, aber auch um die der westlichen Welt, in der die „politischen Religionen“ immer mehr Zuspruch und Zulauf fanden – nicht zufällig spricht Voegelin im Vorwort vom Luziferischen, das ihnen anhaftet – und in der sie dabei waren, sie von innen heraus zu zerstören – nicht nur durch Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung ihrer Gegner, durch Genozide und Holocaust, durch Anzettelung von Bürgerkriegen und militärische Aggression, sondern gefährlicher noch, durch die Zerstörung ihrer geistigen Fundamente. Widerstand, sollte er erfolgreich sein, durfte sich nicht auf das Organisieren einer „ethischen Fronde“ beschränken, wie Thomas Mann dies forderte. Er musste, sollte er dauerhaft sein, weit mehr leisten, nämlich den gefährlichen religiösen Kern dieser Massenbewegungen und der von ihnen getragenen Regime freizulegen, sowohl um die Infektionsgefahr, die von ihm für diese Zivilisation ausging, richtig einzuschätzen, aber auch, um sie auf der ihnen eigenen – und zugleich der eigentlichen – Ebene, nämlich der religiösen, wirkungsvoll bekämpfen zu können. Dies meint Voegelins Hinweis, eine „Gesundung könne nur durch religiöse Erneuerung“ herbeigeführt werden. Und wenn an dieser Stelle des Textes auch nicht so recht deutlich wird, was konkret damit gemeint ist, so fällt von ihr doch Licht auf Voegelins weiteres Werk (wie auch zurück von diesem Werk auf sie), das sich eben nicht im ethischen und politischen Widerstand erschöpft, sondern dessen eigentliche und wesentliche Seite in seinen Beiträgen zur einer „religiösen Erneuerung“ besteht, konkret in der Revitalisierung der eingangs erwähnten verdorrten „religiösen Wurzeln“ des Geistes. Anders gesagt: Es ging ihm 1938 nicht nur darum, ein politisches Regime zu bekämpfen, dessen ‚metaphysische‘ Bösartigkeit große

Teile der Bevölkerung Europas noch gar nicht erkannt hatten. Die eigentliche Intention, die sich hier programmatisch ankündigte, bestand vielmehr darin, jene psychischen Pathologien zu diagnostizieren – und *à la longue* durch eine Philosophie der Ordnung zu therapieren –, die seinen Aufstieg zur Macht erst ermöglicht hatten und die darüber hinaus noch unübersehbare weitere Gefahren bargen. Das ist Voegelins eigener Beitrag zur Bereitung des Bodens, „aus dem sich der Widerstand gegen das Böse erhebt“, wie es im Vorwort heißt – und als solchen sah er den kleinen Text wohl auch.

Bei dieser Revitalisierung des „Geistes“ und seiner „religiösen Wurzeln“ schöpfte Voegelin nicht nur aus den geistigen Quellen der christlichen Tradition – sie sind in seinem späteren Werk sogar von eher nachgeordneter Bedeutung und unter ihnen sind es am ehesten noch die christlichen Mystiker, an denen er sich orientiert. Zentrale Bezugspunkte sind eher die griechischen Philosophen – vor allem Platon, Folge seiner geistigen Nähe zum George-Kreis⁸ –, die Propheten Israels, aber auch die großen Denker der indischen und der chinesischen Achsenzeit. Wenn Voegelin immer wieder als christlicher Denker bezeichnet wird, so ist das zwar zutreffend – und gilt gerade für die dreißiger Jahre –, doch es ist nicht zureichend. Denn wenn er von „religiöser Erneuerung“ spricht, geht es ihm um die Wiederentdeckung des Geistes in *allen* seinen Formen und Manifestationen, zu allen Zeiten, von der Moderne bis zurück zum Neolythikum. Und seit Mitte der sechziger Jahre geht es dann schließlich, auf der Basis der zahlreichen vorliegenden Einzelstudien, um die systematische Erforschung und Erhellung des Wurzelgrundes – um in der Voegelinschen Metaphorik zu bleiben – aus dem sich das Religiöse speist, nämlich um die Grundlegung einer Philosophie des Bewusstseins als den Ort, an dem der Mensch zur Transzendenz offen ist und an dem sich seine Begegnung mit dem Göttlichen ereignet.

In einem frühen Kapitel seiner *History of Political Ideas* empfiehlt Voegelin, sich bei der Interpretation eines Denkers – in diesem Fall war es Jean Bodin – nicht allzu sehr bei den Einzelaspekten seines

⁸ William Petropulos, Stefan George und Eric Voegelin, *Occasional Papers*, LI, München: Eric-Voegelin-Archiv, Dezember 2005.

Werkes aufzuhalten, sondern in das „motivierende Zentrum seines Denkens“⁹ vorzudringen und es von dort aus zu erschließen. Das gleiche methodische Prinzip galt und gilt es bei Voegelin anzuwenden, und als ein besonders geeigneter Zugang zu dem „motivierenden Zentrum“ seines Denkens erschien das kleine, fast unscheinbare Vorwort zu den *Politischen Religionen*. Von ihm aus, so sollte gezeigt werden, erschließt sich sowohl die existenzielle Intention seines Werkes wie auch dessen innere Logik und der durch beide vermittelte geistige Zusammenhang, in dem die zahlreichen, auf den ersten Blick überaus disparaten Einzeluntersuchungen zueinander stehen. Worum es aber im Kern letztlich geht, ist – um dies nochmals auf den Punkt zu bringen –, die Wiederentdeckung wie auch die Wiederbelebung der religiösen Wurzeln des menschlichen Geistes.

II

Wir haben versucht, dieses „motivierende Zentrum“ Voegelins wenigstens in einigen seiner Grundzüge zu erhellen. Wir können uns nun wieder dem hier vor allem interessierenden Einzelproblem zuwenden – der „schweren Krise“ der westlichen Welt. Was also meinte Voegelin, wenn er im Vorwort zu den *Politischen Religionen* von einer „Säkularisierung des Geistes“ sprach? Was ist ein „nur weltlicher Geist“? Was hat es mit den verdorrten „religiösen Wurzeln“ auf sich? Und was hat man sich unter den „politischen Religionen“ vorzustellen, in denen sich diese Krise des Westens manifestiert? Vor allem aber: Worin genau bestehen denn die Bedrohungen, die von ihnen ausgehen?

Antworten auf all diese Fragen finden sich im Text der *Politischen Religionen*. Die präziseste Antwort liefert der „Epilog“, der noch einmal das „Fazit“ des Erkennens zusammenfasst, nämlich die berühmte These, von der Voegelin ausdrücklich sagt, dass sie „allgemein“ sein will: dass „das Leben der Menschen in politischer Gemeinschaft nicht als ein profaner Bezirk abgegrenzt werden kann“; dass Gemeinschaft auch ein „Bereich religiöser Ordnung“ ist; dass

⁹ Eric Voegelin, *Jean Bodin*, hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz, München: Fink, 2003, S. 35.

der Mensch in der politischen Gemeinschaft „mit allen Zügen seines Wesens (lebt), von den leiblichen bis zu den geistigen und religiösen.“¹⁰ Worin aber, so wäre damit zu fragen, besteht denn dieses „Religiöse“, von dem hier immer wieder die Rede ist, und welches ist sein Stellenwert, in Abgrenzung zu dem der Rechts- und Machtorganisation einer politischen Gemeinschaft? Die Frage lenkt den Blick auf den kleinen, aber zentralen Abschnitt „Religion“. Religion und Religiosität, so wird hier deutlich, sind die Folgen eines existenziellen Grunderlebnisses, in dem sich dem Menschen ein wesentliches Element seiner *conditio humana* enthüllt: das Erlebnis seiner „Kreatürlichkeit“. „Irgendetwas in der Tiefe, am Nabel der Seele, dort wo sie am Kosmos hängt, zerrt es.“¹¹, so der ebenso zentrale wie dunkle Hinweis Voegelins. Die von diesem Grunderlebnis in den Tiefendimensionen der Seele ausgelösten Erregungen sind unterschiedlichster Art: Sie werden als „tiefer im Lebensgrund als andere Gefühle“ empfunden; als „die ganze Existenz von diesem Grund her durchschauend“; als ein Erlebnis der „Bindung an ein überpersönliches, übermächtiges Etwas“. Das Wichtigste aber ist wohl: Sie lösen in der Seele die Suche nach einem Sein aus, in dem sie Halt und Ruhe findet.

Wichtig ist nun das Ergebnis dieser Suche: „Wo immer ein Wirkliches im religiösen Erlebnis sich als ein Heiliges zu erkennen gibt“, so Voegelin, „wird es zum Allerwirklichsten, zum Realissimum. Diese Grundwandlung vom Natürlichen zum Göttlichen hat zur Folge eine *sakrale und wertmäßige Rekrystallisation der Wirklichkeit um das als göttlich Erkannte*. Welten von Symbolen, Sprachzeichen und Begriffen ordnen sich um den *heiligen Mittelpunkt*, verfestigen sich zu Systemen, füllen sich mit dem Geist der religiösen Erregung und werden fanatisch als die ‚richtige‘ *Ordnung des Seins* verteidigt.“¹² Damit beantwortet sich die eine der oben aufgeworfenen Fragen: Das Realissimum ist der „heilige Mittelpunkt“, um den herum sich auch die politische Ordnung der Gemeinschaft bildet, auf den sie als letzte bezogen ist – noch *vor* der Rechts- und Machtorga-

¹⁰ Voegelin, *Die Politischen Religionen*, S. 63.

¹¹ Ebd., S. 15.

¹² Ebd., S. 17, Hervorh. PJO.

nisation, die ihr eher zu- bzw. nachgeordnet sind. Erst mit ihm eröffnet sich die Möglichkeit einer geistigen Orientierung, und erst mit ihm auch die Schaffung einer Ordnung, die mehr ermöglicht als bloßes Überleben, nämlich das ‚gute Leben‘, um die Formulierung aus der aristotelischen *Politik* zu verwenden, in der im Kern derselbe Gedanke steckt: dass sich Menschsein nicht im Überleben erschöpft, das letztlich auch durch andere Gemeinschaftsformen gewährleistet wird, sondern dass noch mehr dazu gehört. Gerade deshalb ist die Identifizierung dieses „heiligen Mittelpunktes“ so wichtig, und gerade weil er so wichtig ist, konzentrierten sich die Analysen Voegelins fortan immer zunächst auf die Identifizierung und Prüfung dieses Mittelpunkts, während ihn – für einen Politologen auf den ersten Blick vielleicht merkwürdig – Fragen der Macht- und Rechtsordnung der Institutionen relativ wenig interessierten.¹³

Diese aus den Tiefen der Seele aufsteigende Suche führt jedoch in eine schwierige Situation. Denn da die menschliche Existenz nach allen Seiten hin offen ist – der Mensch partizipiert an allen Seinsbereichen vom Anorganischen bis zum Geistig-Religiösen – ist weder die Richtung der Suche vorgegeben noch deren Reichweite. Die Suche kann somit auch zu kurz ausfallen und damit das wahrhaft

¹³ Die Formulierung des o.g. allgemeinen „Prinzips“ markiert einen zentralen Punkt in der Entwicklung des Voegelinschen Werkes. Zu Beginn der 30er Jahre hatte Voegelin mit der Arbeit an einem *System der Staatslehre* begonnen, das ursprünglich drei Kapitel enthalten sollte: eine Herrschaftslehre, eine Rechtslehre und eine Verfassungslehre. Nach Fertigstellung der ersten beiden Teile geriet dieses Projekt über den dritten Teil ins Stocken. Allerdings handelt es sich dabei nun nicht mehr um die zunächst vorgesehenen Verfassungslehre, sondern, wie Voegelins später sich erinnerte, um eine Theorie des politischen Mythos bzw. der politischen Ideen, die – so das neue Konzept – inzwischen diesen Platz einnehmen sollte. Und in deren Zentrum sollte vermutlich jenes allgemeine „Prinzip“ des politischen Mythos inklusive der religiösen Implikationen politischer Ideen stehen, wobei Voegelin den letzteren einen realitätskonstituierenden Charakter beimisst. Während Voegelin an der Ausarbeitung dieser Theorie des Mythos in den 30er Jahren scheiterte – und damit auch die in Angriff genommene Staatslehre –, gelang sie ihm einige Jahrzehnte später bei seinen Arbeiten an der *History*. Siehe dazu im Einzelnen Peter J. Opitz, *Mutmaßungen zur Geschichte eines Scheiterns. Forschungsnotizen zu Erich Voegelins „System der Staatslehre“* (*Occasional Paper* i.V.).

Göttliche verfehlen, dieses nämlich nicht im *Weltgrund*, also in Gott finden, sondern in *Weltinhalten* – in der Natur, im Leib oder Geist des Menschen, oder aber auch in Kollektiven verschiedenster Art: im Staat oder im Volk, in einer Klasse, Rasse oder in der Menschheit insgesamt. Diesen zweiten Typus von Religionen nennt Voegelin „innerweltliche Religionen“ und jene Varianten von ihr, die das Realissimum in den verschiedensten Kollektiven finden, „politische Religionen“.

Damit ist eine weitere der oben aufgeworfenen Fragen beantwortet: bei dem nur „weltlichen Geist“ handelt es sich offenbar um jenen Geist, der auf der Suche nach dem Realissimum zu kurz greift, der nicht bis zum Weltgrund vordringt, sondern schon bei *Weltinhalten* halt macht. Und bei der „Säkularisierung des Geistes“ handelt es sich um jene Prozesse, in denen sich – historisch gesehen – jener Rückfall der westlichen Welt von Gott als Weltgrund zu den *Weltinhalten*, die an seine Stelle traten, vollzog. Bezeichnenderweise spricht Voegelin schon hier vom „Abfall“, von „Apostasie“. Später wird er sich schärfer ausdrücken und von „Revolte“ sprechen.

Das ist die eine Seite der Prozesse der Verweltlichung des Geistes und seiner Säkularisierung, die unmittelbare politische Auswirkungen hat. Doch es gibt noch eine zweite, nicht minder problematische, die eng mit dieser ersten zusammenhängt. Parallel zur sich in ihrer Reichweite verkürzenden existentiellen Suche und göttlichen Erlebens – vielleicht auch als Folge von ihr – hatte sich in der westlichen Welt der Aufstieg der Naturwissenschaften vollzogen, und mit ihm war es zu einer verstärkten Beschäftigung mit den Inhalten der Welt gekommen – also zu einer Inventarisierung aller *Weltinhalte*, zu einer Erforschung ihres Wesens, ihrer Kausalzusammenhänge und Relationsgeflechte. Es war ein Prozess, in dem sich ein neues Weltbild aufbaute, in dem die Frage nach der Schöpfung und ihrer Ordnung – und damit auch die Frage nach dem Grund dieser Ordnung – zunehmend an den Rand gedrängt wurde. Voegelin bringt das Ergebnis dieses Prozesses in den *Politischen Religionen* auf die knappe Formel: „Die Welt als Inhalt hat die Welt als Existenz verdrängt.“¹⁴ Er wird von nun an immer vehementer auf die verheerenden Wir-

¹⁴ Ebd., S. 50.

kungen des „Szientismus“ auf die politische Philosophie hinweisen – d.h. auf die Übertragung von Methoden, die sich im Bereich der Naturwissenschaften bewährt hatten, auf Bereiche der menschlichen Seele. Auch diese Übertragung und ihre Folgen sind ein wesentlicher Aspekt der Krise.¹⁵

Aus dieser Situation ergeben sich nun zwei Problemkomplexe, deren Bearbeitung die Forschungen Voegelins zeitlebens bestimmten, ja dominierten: 1. Welches sind die Folgen dieser „Säkularisierung des Geistes“ für Mensch und Gesellschaft? 2. Und wie ist es – historisch gesehen – zu dieser Entwicklung gekommen? Welche Faktoren und Konstellationen haben wesentlich zu ihr beigetragen? Auf keine dieser Fragen gibt Voegelin einfache Antworten – und die er gibt, sind nicht endgültig. Jede wird von ihm wieder aufgenommen, gewendet, neu akzentuiert, durch neue Studien materiell unterfüttert und schließlich neu formuliert. Gehen wir beiden Problemkomplexe kurz nach.

III

Am kürzesten lässt sich noch die Frage nach den Folgen dieses Säkularisierungsprozesses für den Menschen beantworten. Denn Voegelin selbst hatte sie schon früh auf eine ebenso knappe wie prägnante Formel gebracht, als er den Ankündigungstext zu jener eingangs erwähnten Wiener Vorlesung zum Thema „politische Religionen“ mit einer Zeile abschloss, die offensichtlich den Zweck hatte, zusammenfassend das Ergebnis seiner Überlegungen auf den

¹⁵ Eine erste systematische Behandlung dieser Problematik findet sich in dem Kapitel „Phenomenalism“ seiner „History“, in: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 25, *History of Political Ideas*, Bd. VII, *The New Order and Last Orientation*, hrsg. und mit einer Einleitung v. Jürgen Gebhardt und Thomas A. Hollweck, Columbia/London: University of Missouri Press, 1999, S. 178-192. Dt.: Eric Voegelin, Phänomenalismus, *Occasional Papers*, LIV, München: Eric-Voegelin-Archiv, Juni 2004. Eine noch detailliertere Auseinandersetzung findet sich in: Eric Voegelin, The Origin of Scientism, in: *Social Research*, Bd. 15, Nr. 4, New York, 1948, sowie schließlich in *Die Neue Wissenschaft der Politik*, München: Fink, 2004, S. 21 ff.

Punkt zu bringen: „...die Gemeinschaft als Gott und die Zerstörung des Menschen.“¹⁶ Die Zerstörung des Menschen – das ist letztlich der Kern der Krise, in die die westliche Welt durch den Aufstieg der innerweltlichen Religiosität, speziell durch die „politischen Religionen“ geraten war.¹⁷

Doch worin bestand diese Zerstörung des Menschen? Die Antwort erfordert einen kurzen Rückblick auf die Position, von der aus Voegelin das Geschehen der Zerstörung wahrnahm; es ist, wie sich zeigen wird, zweifellos eine christliche Position. Wie oben erwähnt, hatte Voegelin Anfang der 30er Jahre die Arbeit an seinem *System der Staatslehre* aufgenommen, ein überaus ambitioniertes Projekt, mit dem er die Zunft in die Schranken weisen wollte.¹⁸ Bei der Grundlegung ihres anthropologischen Fundaments hatte er den Begriff der menschlichen „Person“ entwickelt und war dabei zu dem Ergebnis gekommen, dass das Wesen der menschlichen Person bestimmt sei „durch ihre Offenheit gegen ein transzendentes Sein, durch seinen Grenzcharakter zwischen der Welt, mit ihrem Sein und Werden, und einer Über-Welt.“ Person ... (sei) die „Erfahrung der Grenze, an der ein Diesseitig-Endliches sich gegen ein Jenseitig-Unendliches absetzt.“¹⁹ Philosophische Bezugspunkte dieser Auffassung waren die Meditationen von Augustin, Descartes und Husserl,

¹⁶ Ebd., S. 140.

¹⁷ Zu demselben Ergebnis und auf der Grundlage einer in zahlreichen Details ähnlichen Analyse der Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert gelangte einige Jahre später Henri de Lubac, *Le Drame de l'Humanisme*, Paris, 1939. Dt.: Henri de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, Salzburg: Otto Müller Verlag, 1949, auf den sich Voegelin wiederum im Krisenkapitel seiner *History of Political Ideas* immer wieder bezieht.

¹⁸ Erich Voegelin, „Grundlagen der Herrschaftslehre“: Ein Kapitel des Systems der Staatslehre, hrsg. und mit einem Vorwort v. Peter J. Opitz, *Occasional Papers*, LVI, München: Eric-Voegelin-Archiv, März 2007; Erich Voegelin, Herrschaftslehre, hrsg. und mit einem editorischen Nachwort v. Peter J. Opitz, *Occasional Papers*, LVII, München: Eric-Voegelin-Archiv, April 2007; Peter J. Opitz (Hrsg.), Erich Voegelins Herrschaftslehre: Annäherungen an einen schwierigen Text, hrsg. und mit einer Einführung von Peter J. Opitz, *Occasional Papers*, LVIII, München: Eric-Voegelin-Archiv, August 2007.

¹⁹ Voegelin, *Herrschaftslehre*, S. 15.

aber auch die Schriften von Max Scheler, auf dessen starken Einfluss auf seine philosophisch-anthropologischen Grundansichten jener Zeit Voegelin wiederholt hinwies.²⁰ Der Zustand der *Offenheit* des Menschen ist somit die Voraussetzung dafür, dass dieser sich göttlichem Sein überhaupt nähern und damit jenen Zustand kontemplativer Versunkenheit erreichen kann, in dem sich – zumindest vorübergehend – die aus dem Erlebnis der „Kreatürlichkeit“ emporsteigenden Erregungen der Seele lösen. Mit dieser Bestimmung seiner eigenen philosophisch-anthropologischen Grundposition dürfte deutlicher geworden sein, was Voegelin mit der „Zerstörung des Menschen“ meinte, nämlich die Vernichtung des Menschen als Person unter Gott, die sein Wesen und damit auch seine Würde ausmacht.

Im Einzelnen ging Voegelin auf diese Zerstörung des Menschen dann in den *Politischen Religionen* ein, in denen diese Auffassung von der menschlichen Person in ihrer Unmittelbarkeit unter Gott zentraler Bezugspunkt ist. Lassen Sie mich diesen Text mit einigen Zeilen aus den *Politischen Religionen* abschließen, die diesen Punkt zur endgültigen Klarheit bringen. Dort heißt es: „Wenn an die Stelle Gottes die innerweltliche Kollektivexistenz rückt, wird die Person zum dienenden Glied des sakralen Weltinhaltes; sie wird Instrument [...]; das Problem ihrer Lebensführung, ihrer physischen und geistigen Existenz ist nur wichtig im Zusammenhang der Existenz der umfassenden Gemeinschaft als des Realissimum. In der Haltung innerweltlicher Religiosität akzeptiert der Mensch diese Stellung; er nimmt sich selbst als Werkzeug, als Hegelschen Maschinenteil des großen Ganzen, und unterwirft sich willig den technischen Mitteln, mit denen die Organisation des Kollektivum ihn eingliedert.“²¹ Die Instrumentalisierung des Menschen, seine geistige Entmündigung und Entwürdigung, d.h. seine Vernichtung als Person ist jener Aspekt der Krise, den Voegelin in den *Politischen Religionen* herauszuarbeiten suchte, allerdings nicht so deutlich, dass Thomas Mann es verstand. Der Umgang mit dem Menschen im Nationalsozialismus und in den kommunistischen Staaten – zunächst im sowjetischen

²⁰ Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, München: Fink, 1994, S. 56 f.

²¹ Voegelin, *Die Politischen Religionen*, S. 54 f.

Machtbereich, bald aber auch in China, in der mit den Kampagnen zur Schaffung eines „neuen Menschen“, etwa in der Volkskommunenbewegung und der Kulturrevolution, die Vernichtung des Individuums und seine Auflösung im Kollektiv ihren Höhepunkt erreichte – hat diese Warnungen vollauf bestätigt.

IV

Wir können uns damit dem zweiten der beiden oben angesprochenen Problemkomplexe zuwenden – angesichts der Knappheit der zur Verfügung stehenden Zeit allerdings nur in sehr gedrängter Form. Wie – so lautete die Frage – erklärte Voegelin das Aufkommen jener „innerweltlichen Religiosität“, in der sich die Krise der Moderne manifestierte? Diese Frage, die in den *Politischen Religionen* noch sehr unzulänglich beantwortet worden war, ist eines der zentralen Themen der *New Science of Politics*²², was allerdings ein wenig dadurch verdeckt wird, dass Voegelin inzwischen die Begriffe „innerweltliche Religiosität“ und „politische Religion“ aufgegeben hatte und stattdessen den ihm präziser erscheinenden Begriff „Gnosis“ verwendete..

In der *New Science* erklärt Voegelin das Aufkommen der „innerweltlichen Religiosität“ im Wesentlichen als eine Reaktion auf die christliche Erfahrung von der radikalen Transzendenz Gottes und den aus ihr sich ergebenden Konsequenzen für Mensch, Gesellschaft und Geschichte. Von zentraler Bedeutung sind dabei drei dieser Konsequenzen:

1. die „De-Divinisation“ von Welt und Gesellschaft, insbesondere die Entsakralisierung der temporalen Sphäre der Macht. Um Voegelin selbst zu Wort kommen zu lassen: „Das spirituale Schicksal des Menschen im christlichen Sinne kann auf Erden nicht durch die

²² Grundlage bildeten die zwischen 1945 und 1949 durchgeführten Arbeiten zum Schlussband seiner *History of Political Ideas*; siehe dazu Bd. VIII: *Crisis and the Apocalypse of Man*, hrsg. und mit einer Einleitung v. David Walsh, Columbia/London: University of Missouri Press, 1999. Dt.: Eric Voegelin, *Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes*, München: Fink, 2008.

Machtorganisation einer politischen Gesellschaft; es kann nur durch die Kirche repräsentiert werden“²³, woraus wiederum folgte, dass es „außer der pneumatischen Präsenz Christi in der Kirche [...] keine Divinisation der Gesellschaft gibt.“²⁴

2. dass sich folglich die menschliche Existenz nicht im Diesseits erfüllt, sondern durch die Gnade Gottes erst nach dem Tode im ewigen Leben in seliger Schau – also die Erwartung einer übernatürlichen Perfektion des Menschen;

3. dass sich auch das Schicksal der Menschheit nicht innerhalb der Geschichte vollendet – etwa gemäß der Johannes-Apokalypse in der Errichtung eines tausendjährigen Reiches mit der Wiederkehr Christi innerhalb der Weltzeit – sondern, so die augustinische Konzeption, erst am Ende aller Zeiten, nach Abschluss der Geschichte.

Die irdische Existenz war damit sinnlos geworden, das Leben auf Erden lediglich eine Pilgerschaft in der Nachfolge Christi, deren Ziel das ewige Leben war.

Diese allein im Glauben an die Existenz und die Gnade des transzendenten Gottes begründeten Auffassungen über das Schicksal von Mensch und Menschheit begannen sich, so Voegelin, seit dem 13. Jahrhundert allmählich aufzulösen. Wesentlich dafür war eine Vielzahl von Faktoren, vor allem eine zu dieser Zeit einsetzende und mit der Entwicklung der Naturwissenschaften sich verstärkende Hinwendung zur Welt; zum anderen eine sich vertiefende Glaubensschwäche und ein ihr entspringendes Bestreben, die Ungewissheit des Glaubens durch sicheres Wissen zu ersetzen. In Reaktion auf den durch das Christentum ausgelösten Prozess der „De-Divinisation“ der Welt setzte deshalb ein gegenläufiger Prozess ein – eine „Re-Divinisation“, um die Begriffe Voegelins aus der *Neuen Wissenschaft* zu verwenden. Inhaltlich fand diese „Re-Divinisation“ ihren Niederschlag in zwei Überzeugungen, die sich zu den oben zitierten

²³ Eric Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago: Chicago University Press, 1952. Dt.: Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, München: Fink, 2004, S. 117.

²⁴ Ebd., S. 121.

Glaubenswahrheiten des Christentums in diametralem Gegensatz befanden:

1. in der Auffassung, dass sich das geistige Schicksal des Menschen im Diesseits erfüllt, *in* der Welt und *in* der Geschichte. Es kommt damit in langen historischen Prozessen zu dem, was Voegelin mit der Formel „Immanentisierung des christlichen Eschatons“ zum Ausdruck bringt, also zum Versuch, der immanenten Geschichte wieder eine Sinnhaftigkeit zu verleihen, die ihr vom Christentum – insbesondere von der augustinischen Geschichtstheologie – abgesprochen worden war. Diese Auffassung, die in der trinitarischen Geschichtstheologie von Joachim von Fiore eine frühe spekulative Ausformulierung gefunden hatte, erfuhr dann über die progressivistischen Geschichtsspekulationen der Aufklärung ihre moderne Fassung und in der Marxschen Lehre vom Reich der Freiheit eine bis in unsere Tage zitierte Formel.

2. In diesem über die Jahrhunderte anwachsenden Prozess, die Geschichte in Form einer auf ein innerweltliches Millennium gerichtete *historia sacra* wieder zu respiritualisieren bzw. zu redivinisieren, setzte sich eine zweite Auffassung durch, die sich nicht minder scharf gegen das traditionelle christliche Verständnis abgrenzte: die Auffassung, dass die Errichtung dieses irdischen Millenniums nicht des göttlichen Eingreifens bedarf – so noch Joachim, der die Errichtung des Dritten Reiches auf einen transzendenten Einbruch des göttlichen Geistes in die Welt zurückgeführt hatte –, sondern dass der Mensch in eigener Machtvollkommenheit dazu im Stande sei. Dieses Konzept menschlicher Selbsterlösung steigerte sich im Laufe der Zeit und kristallisierte schließlich in der Anthropologie Feuerbachs und Marx' zu der Auffassung, dass das Göttliche ohnehin nur eine Projektion des Besten im Menschen sei und es nun darauf ankomme, es wieder in den Menschen zurückzuführen und diesen so aus seiner Selbstentfremdung zu befreien. Voegelin fasste die Konsequenzen dieser radikalen Immanentisierung in der *Neuen Wissenschaft* wie folgt zusammen:

„In demselben Ausmaß, in dem diese Immanentisierung erlebnismäßig voranschritt, wurde die zivilisatorische Bestätigung zu einem mystischen Werk der Selbsterlösung. Die geistige Kraft der Seele, die im Christentum der Heiligung des Lebens diente, konnte jetzt abgelenkt werden auf die verlockendere, greifbarere und vor allem

weitaus leichtere Schaffung eines irdischen Paradieses. Diese Zivilisationsleistung wurde zu einem *divertissement* im Sinne Pascals, jedoch einem *divertissement*, das die ewige Bestimmung des Menschen dämonisch in sich einsog und selbst an die Stelle des Lebens des Geistes trat.“²⁵

Eine durchaus ähnliche Position hatte Voegelin schon einige Jahre zuvor vertreten, als er 1944 im Zusammenhang seiner Studien zum Nietzsche-Kapitel, mit dem er den Schlussteil seiner *History of Political Ideas* abzuschließen beabsichtigte, mit Blick auf Nietzsche feststellte, dass es sich in den Spekulationen seit dem 18. Jahrhundert „im Kern um den Ersatz des Gnadenproblems durch eine innerweltliche Erlösungskonzeption“ geht.²⁶ Noch deutlicher kommt diese Auffassung in den Sätzen zum Ausdruck, in denen Voegelin, wohl im Sommer 1948, den Prozess der westlichen Krise seit dem 18. Jahrhundert charakterisierte. Nachdem er Dante noch attestiert hatte, den „neuen Immanentismus der Vollkommenheit durch den Transzendentalismus des Christentums gezügelt zu haben“, indem er die Vollkommenheit des rein theoretischen Intellekts lediglich als eine Quasi-Vollkommenheit ansah, fuhr er mit deutlicher Anspielung auf den Schlussteil der *History of Political Ideas* fort:

„Zukünftige Generationen sind weniger zurückhaltend, und die Quasi-Vollkommenheit des Intellekts, der von der Gnade Gottes durchdrungen ist, wird zur Vollkommenheit der Vernunft, die nach und nach durch die Anstrengungen des Menschen erreicht werden kann. Die intellektuellen *perfecti* der Aufklärung und des Fortschritts übernehmen die Rolle Gottes, wenn sie sich selbst Gnade gewähren;

²⁵ Ebd., S. 140.

²⁶ Brief vom 5. Juli 1944 von Eric Voegelin an Friedrich Engel-Janosi. – In dieser Beurteilung, wie auch in der Wahl des Gnosis-Begriffs zur Bezeichnung dieses Phänomens, dürfte Voegelin wesentlich von Hans Urs von Balthasar beeinflusst worden sein, der schon 1943 in einer kleinen Edition mit Passagen von Irenäus von Lyon bemerkt hatte: „Gnosis entspringt jeweils neu an allen Stellen abendländischer Geistesentwicklung, wo der Mensch, der Existenz im Glauben überdrüssig, sich aberwitzig dieses Glaubens zu bemächtigen sucht, an die Stelle der Erlösung durch den in die ‚Gewöhnlichkeit‘ absteigenden Gott die Selbsterlösung des aus der ‚Gewöhnlichkeit‘ hinauf- und hinausstrebenden Menschen setzt.“ – *Irenäus von Lyon. Geduld des Reifens. Die christliche Antwort auf den gnostischen Mythos des zweiten Jahrhunderts*, hrsg. v. Hans Urs von Balthasar, Klosterberg/Basel: Verlag Benno Schwabe & Co., 1943, S. 13.

und da sie in ihrer eigenen Präsenz in der Präsenz Gottes sind, verschwindet der Unterschied zwischen Vollkommenheit und Quasi-Vollkommenheit. Im 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts – das heißt in der Zeitspanne von Voltaire bis zu Comte und Marx – ist diese *hybris* der Selbstvergöttlichung und Selbstverleihung von Gnade naiv; die Träger des Prozesses sind sich nur vage oder gar nicht im klaren über die Implikationen und Konsequenzen der Bewegung, die sie vorantreibt. Erst in der Person Nietzsches erreicht der Prozeß sein tragisches Bewusstsein; dieser erfuhr zur Gänze die Lust und den Schrecken des Menschen, der ‚sich selbst Gnade verleiht‘.“

Die Krise des Westens, so wird hier deutlich, findet ihren geistigen Höhepunkt in der Selbstvergottung und Selbsterteilung der Gnade des Menschen sowie, so wäre hinzuzufügen, im gleichzeitig erfolgenden Gottesmord.²⁷ Hatte Voegelin in den *Politischen Religionen* nur von „Abfall“ gesprochen, so fällt sein Urteil nun deutlich härter aus: nun ist von *hybris* die Rede, von Anmaßung und Auflehnung, und 1967 betitelte er den die Moderne betreffenden Teil des geplanten Buches *The Drama of Humanity* – offensichtlich in Anlehnung an Albert Camus – mit „Der Mensch in der Revolte“.²⁸ Revolte ist nun der Kern der geistigen Krise, nämlich der seine Stellung unter Gott verleugnende, sich gegen die Ordnung des Seins auflehrende und seiner Grunderfahrung der Kreatürlichkeit sich verschließende Mensch. Der Geist ist nun vollkommen säkular geworden. 1933 hatte Voegelin sein Buch *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte* mit dem Satz eröffnet: „Das Wissen vom Menschen ist aus den Fugen geraten.“²⁹ Einige Jahrzehnte später hätte er nun mit Blick auf die Ereignisse von Europa hinzufügen können: Und wenn das Wissen vom Menschen aus den Fugen geraten ist, dann gerät auch bald die Welt aus den Fugen.

²⁷ Zum Problem des Gottesmordes siehe Eric Voegelin, *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, München: Fink, 1999; siehe insbesondere S. 91 ff.

²⁸ Eric Voegelin, *Das Drama des Menschseins. Die Walter Turner Candler Lectures*, hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz, Wien: Passagen Verlag, 2007.

²⁹ Erich Voegelin, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Berlin: Junker und Dünnhaupt Verlag, 1933, S. 1.

V

Die Darstellung hat gezeigt, dass sich Voegelins Krisenanalyse vornehmlich anhand von Phänomenen und Problemlagen entwickelte, die seit dem 17. Jahrhundert in Europa entstanden waren, die sich aber spätestens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wieder aufzulösen begannen. Das galt zuerst für den Nationalsozialismus und den Faschismus, die beide in einem blutigen Weltkrieg untergingen, und es galt schließlich für den Marxismus-Leninismus europäischer Prägung, der mit dem Ende der Sowjetunion und dem Zerfall des sowjetischen Imperiums in Europa und Asien von der Bühne verschwand. Dieser Befund lässt den Einwand erwarten, dass Voegelins Diagnose der geistigen Verfassung der westlichen Welt zwar seinerzeit korrekt gewesen sein mag, inzwischen jedoch aufgrund der tiefgreifend veränderten Situation erheblich an Relevanz verloren hat, dass es nämlich das Phänomen „innerweltlicher Religiosität“ nicht mehr gibt.

Dieser Einwand ist zutreffend – jedenfalls soweit er reicht. Doch seine Reichweite ist eben begrenzt. Zutreffend ist sicherlich, dass Kollektive, wie Nation, Rasse und Klasse in Europa ihre Magie und ihren Zauber verloren haben, dass sie nicht mehr „Realissima“ sind, und dass die „politischen Religionen“ des 18. und 19. Jahrhunderts inzwischen Vergangenheit sind – sieht man von einigen wenigen Rest- oder Randerscheinungen ab. Das bedeutet allerdings nicht, dass sie auch weltweit bedeutungslos geworden sind. Im Gegenteil. Der Blick auf das Geschehen in vielen Teilen der außereuropäischen Welt zeigt, dass ein religiös aufgeladener Nationalismus in vielen Staaten im Anwachsen ist – mit gewaltigem nach innen und außen gerichtetem Zerstörungspotential. Gerade weil sie nicht nur auf äußere Ursachen abheben – auf politische Unterdrückung und wirtschaftliche Ausbeutung –, sondern auch die ihnen zugrundeliegenden psychischen Dispositionen, Befindlichkeiten und Mentalitäten berücksichtigen, sind die Analysen Voegelins auch weiterhin von kaum zu überschätzendem Wert. Dasselbe gilt für das Phänomen terroristischer Gewalt, nicht nur islamistischer Provenienz. Untersuchungen, wie etwa über die „revolutionäre Existenz“ Michail Bakunins³⁰, sind

³⁰.Voegelin, *Die Krise*, S. 291-348.

wesentlich geeigneter, diesem Phänomen Verständnis abzugewinnen, als viele der empirisch verkürzten Analysen der heutigen Sozialwissenschaften.

Das ist das eine – das andere: Auch die geistige Verfassung Europas und anderer Teile der westlichen Welt ist weiterhin prekär. Zwar ist die „Zerstörung“ des Menschen als Person, wie sie von den diversen „politischen Religionen“ betrieben wurde, inzwischen Geschichte. Doch sind damit die Gefahren für den Menschen als Person – also als geistiges, nach dem Sinn seiner Existenz fragendes und zur Transzendenz hin offenes Wesen – wirklich geringer geworden? Viele Anzeichen weisen darauf hin, dass dies nicht der Fall ist, dass sie sich eher noch verschärft haben. Denn in Gestalt weltweit vernetzter Konsumgesellschaften, in denen es vornehmlich um die Weckung und Bedienung immer neuer – in der Regel rein materieller – Bedürfnisse geht, in denen Maßlosigkeit und Habgier, Verschwendung, Geiz und Pleonexie auf den obersten Rängen der Wertskala rangieren und vom finanzstarken, in den Massenmedien omnipräsenten Werbeindustrien also korrektes Verhalten propagiert werden, ist eine neue, für die menschliche Person nicht minder gefährliche „innerweltliche Gemeinschaft“ entstanden. An die Stelle religiös aufgeladener „innerweltlicher Gemeinschaften“ sind religiös weitgehend entleerte „innerweltliche Gemeinschaften“ getreten. Diese mögen sich von ihren Vorgängern darin unterscheiden, dass sie den Einzelnen nicht mehr fest in ein innerweltliches Kollektiv einbinden, ja einschmelzen – im Gegenteil, er lebt zunehmend traditioneller Bindungen entkleidet als vereinzelt, ja atomisiertes Individuum. Doch der Respekt vor seiner Würde als Person ist kaum größer als der, den die „politischen Religionen“ dem Menschen entgegenbrachten. Er ist auch weiterhin nur Maschinenteil. Das heißt, in neuen Formen setzt sich die „Zerstörung des Menschen“ fort – gewaltloser und geschickter, vor allem lautloser, als dies in der Vergangenheit der Fall war. In ihnen findet nun jener Typus des „letzten Menschen“ seine weltweite Apokalypse, dessen Aufstieg schon Friedrich Nietzsche beschrieben und beklagt hatte.

Die 1939 von Voegelin als Kern der westlichen Krise diagnostizierte Verweltlichung des Geistes durch Verdorren seiner „religiösen Wurzeln“ – eine Metapher übrigens, die er wohl von Max Weber entlehnt

hatte, der in seiner *Protestantischen Ethik* ein Absterben der „religiösen Wurzel des modernen ökonomischen Menschentums“ diagnostiziert hatte – hält somit an, und zahlreiche Anzeichen sprechen dafür, dass sie dabei ist, sich noch weiter zu vertiefen.³¹ Die immer schwierigere Lage der Geistes- und Kulturwissenschaften – der sogenannten *humaniora* – und ihre Abdrängung in akademische Randbereiche gehört zu den aktuellen Themen unserer Zeit. Für jeden, der den Menschen als Geistwesen versteht – sei es als *zoon nous echon* im aristotelischen Sinne, sei es als *homo religiosus* im christlichen Verständnis – bleibt somit die Rehabilitierung des Geistes und die Revitalisierung seiner religiösen Wurzeln auch weiterhin auf der Tagesordnung. Ob die seit einigen Jahren zu beobachtende „Wiederkehr des Religiösen“ Anzeichen einer Wende ist, bleibt abzuwarten – zumal sie, um dauerhaft und erfolgreich zu sein, wohl erheblich mehr sein müsste, als nur eine Renaissance der traditionellen Religionen und Konfessionen in fundamentalistischer Aufmachung und sinnentleerter Symbolik. Immerhin signalisiert sie ein Bedürfnis, das Hoffnung macht.

³¹ Max Weber, *Protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*, hrsg. v. Johannes Winckelmann, Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 4. Aufl. 1975, S. 373.

THOMAS HOLLWECK

KEINE ZEIT FÜR KRISEN.
ZU BLUMENBERGS UND VOEGELINS VERSTÄNDNIS DER
MODERNE

Begriffsgeschichten

Wenn wir heute auf die Thesen zum Wesen der Moderne zurückblicken, die in den 1950er und 60er Jahren von Philosophen wie Voegelin, Löwith und Blumenberg aufgestellt wurden, dann lässt sich der Eindruck nicht vermeiden, dass wir es da mit Metaerzählungen zu tun haben, die uns im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts zwar einige Einblicke in die geistige Situation der damaligen Zeit geben mögen, deren Erklärungswert für unsere eigenen Zeitprobleme jedoch über die Jahre stetig geschwunden zu sein scheint. Das muss nichts mit dem geistigen Rang der drei erwähnten Denker und der Qualität ihrer damaligen Reaktionen auf eine als höchst aktuell erfahrene historische Krise zu tun haben, sondern könnte erst einmal bedeuten, dass Krisenerfahrungen selbst Zeitphänomene sind und dass auch die philosophisch differenziertesten Reaktionen auf derartige Erfahrungen nur selten den universellen Bezug erreichen, den sie vielleicht in Platons besten Dialogen beanspruchen können. Trotzdem gehören derartige Antworten auf geistige Krisen mit zum Zivilisationsprozess des Westens dessen an Spannungen überreiche Geschichte zu immer neuen Nacherzählungen geradezu herausfordert.

In diesem Zusammenhang gesehen erweisen sich die damaligen Analysen der Moderne, so verschieden sie auch ausfielen, als notwendige Geschichte, und ob man nun mit Karl Löwith unter Säkularisierung die Umfunktionierung der biblischen Heilsgeschichte in eine unilineare Fortschrittsgeschichte versteht, oder mit Blumenberg von Säkularisierung funktionalistisch als „Umbesetzung“ von vakant gewordenen dogmatischen Positionen spricht, oder gar mit Voegelin gnostisches Streben nach Gewissheit als Kainsmal der Moderne

ansieht, allen diesen Erklärungsversuchen gemeinsam ist, dass sie immer weniger als unsere Geschichte erfahren werden, nicht zuletzt deswegen, weil sie selbst ebenfalls wieder dogmatisiert und in den ideologischen Kämpfen des letzten halben Jahrhunderts fossilisiert wurden. Zwischen Löwith und Voegelin kam es dabei immerhin zu einer kurzen aber intensiven brieflichen Debatte über Löwiths *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, die allerdings nur bewies, wie tief die Unterschiede in ihren Positionen waren, trotz aller Ähnlichkeiten an der Oberfläche.¹ Voegelin nahm Heilsgeschichte als Differenzierung von Transzendenzerlebnissen ernst, während Löwith in ihr nur ein Geschehen in einer bestimmten Epoche der säkularen Geschichte sah. Zwischen Blumenberg und Löwith kam es vorübergehend ebenfalls zu einem Gedankenaustausch, der, durch Blumenbergs Diskussion von Löwiths Säkularisierungsbegriff in Gang gesetzt, in Löwiths Besprechung der *Legitimität der Neuzeit* ein mehr oder weniger abruptes Ende fand. Löwiths Kritik an der modernen Geschichtsphilosophie zielte dabei immer noch auf den Kern der abendländischen Metaerzählung, indem sie den Vorwurf erhob, dass die Botschaft der Erzählung zwar verändert worden, die Erzählung aber grundsätzlich die gleiche geblieben war. Was Blumenberg und Voegelin verband, war, dass beide sich nicht mit der bloßen Feststellung dieser Veränderung zufrieden gaben, sondern nach ihren Ursachen im Selbstverständnis der Frühmoderne suchten.

Bei der Lektüre von Blumenbergs *Legitimität der Neuzeit* fällt wiederum auf, dass nicht Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie, sondern eher Voegelins Thesen über das Wesen der Moderne als Gnosis, den entscheidenden Impetus gegeben haben könnten, die Neuzeit als Epoche der Selbstbehauptung zu charakterisieren und mit dem stillschweigenden Einverständnis aufzuräumen, dass es sich bei der europäischen geschichtlichen Selbstinterpretation doch nur um alten Wein in neuen Schläuchen handelt. Unter den Vertretern der Zunft sollte Voegelins Gnosis-These mehr oder weniger die Geschichte eines Missverständnisses bleiben, und auch Blumenberg hat mit seinen höchst knapp gehaltenen Hinweisen zu Voegelins These nur die Richtung angedeutet, in die eine Diskussion hätte

¹ Siehe Peter J. Opitz, Hrsg., Karl Löwith. Eric Voegelin. Briefwechsel, in: *Sinn und Form*, Bd. 69, Nr. 6, 2007, S. 764-794.

gehen müssen, eine Diskussion, die dann allerdings nie stattgefunden hat.² Hermann Lübke, der Blumenberg u.a. aus der gemeinsamen Zeit an der neu gegründeten Ruhr-Universität Bochum gut kannte, umriss 2002 in einem Vortrag auf einer Voegelin Tagung in Erfurt die sozialen und geistigen Hintergründe der marginalen Rezeption der Thesen Voegelins und lieferte wertvolle Informationen, die zur Erhellung dieses Missverständnisses beitragen.³ Lübke wies dort darauf hin, dass z. B. in der Münsteraner Schule von Joachim Ritter, der sowohl er als auch Blumenberg nahestanden, die deutsche Übersetzung der *New Science of Politics* von 1959 zu keiner Resonanz geführt hat, und kam zu der Vermutung, dass es gerade die Konvergenz der Denkansätze zwischen der politischen Theorie Voegelins und der praktischen Philosophie Ritters gewesen sein könnte, was „die Rezeption Voegelins in Münster behindert hat“.⁴ Umgekehrt lässt sich dagegen sagen, dass etwa Ritters *Hegel und die französische Revolution* von 1953/1957 im Münchner Institut durchaus rezipiert wurde. Als schließlich 1966 Blumenbergs *Legitimität der Neuzeit* erschien, war man in Voegelins Assistentenkreis auf die Möglichkeit einer fruchtbaren Auseinandersetzung aufmerksam geworden, die durch Blumenbergs grundsätzlich positiven Hinweis auf Voegelins „Vorwurf“ gegen die Neuzeit als „gnostisches Rezipidiv“ gegeben war. Blumenberg bezog sich dabei allerdings nicht auf die geschichtsphilosophische Einordnung der Moderne in der *Neuen Wissenschaft*, sondern auf den in der *Philosophischen Rundschau* 1953/4 erschienenen Aufsatz „Philosophie der Politik in Oxford“, einer Übersetzung des kurze Zeit vorher im *Philosophical Quarterly* erschienenen Artikels „The Oxford Political Philosophers“, in dem Voegelin den gegenwärtigen Stand der politischen Theorie in England einer eingehenden Kritik unterzogen und vor allem R. G. Collingwood gnostisch-manichäischer Geschichtsfälschung geziehen

² Siehe meinen Vortrag „Wie legitim ist die Moderne? Gedanken zu Eric Voegelins Begriff der Moderne und Hans Blumenbergs Begriff der Neuzeit“, *Occasional Papers*, XXXII, München: Eric-Voegelin-Archiv, 2003.

³ Hermann Lübke, „Zustimmungsfähige Modernität. Gründe einer marginal verbliebenen Rezeption Eric Voegelins“, *Occasional Papers*, XXXIV, München: Eric-Voegelin-Archiv, 2003.

⁴ Ebd., S. 14 f.

hatte. Was Blumenbergs Reaktion bemerkenswert machte, kommt in dem folgenden Satz am besten zum Ausdruck: „Unabhängig von der Frage, ob die Charakteristik der Neuzeit als einer neuen Gnosis repräsentativ für die Gesamtheit der Versuche ist, sie als christliche Häresie der Substanz des Christentums zu kontrastieren, verdient die Gnosis-Formel als der signifikanteste dieser Versuche und als der in seinen Implikationen aufschlußreichste einige Überlegung.“⁵ Voegelins These ging bekanntlich von der Voraussetzung aus, dass es innerhalb des christlichen Erfahrungshorizonts Entfremdungskomplexe gegeben hat, die in der eschatologischen Spannung von Apokalyptik und Erneuerung aus dem Geist von Anfang an gegeben waren. Unmissverständlich wurde diese These in dem Kapitel „Motive des gnostischen Immanentismus“ der *Neuen Wissenschaft* formuliert, wo eine Äquivalenz zwischen der Suche nach absoluter Gewissheit in der antiken Gnosis und der Vergöttlichung positiven Wissens im modernen Gnostizismus postuliert und vor allem der Versuch unternommen wird, nachzuweisen, dass es sich bei der Wiederbelebung gnostischen Denkens tatsächlich auch um etwas Neues handelte, nämlich um das dem Christentum inhärente Problem der spirituellen Erfahrungen des Glaubens und des Abfalls vom Glauben, das sich mit dem Anwachsen der Zahl der Menschen, die „in den Bannkreis des Christentums“ gezogen werden, proportional intensiviert. Nicht jeder besitzt „die Kraft zu dem heroischen Abenteuer der Seele, das Christentum heißt“ ist dort zu lesen, und diejenigen, die diese Kraft nicht besitzen, sind anfällig für neue Erfahrungen, die sich bereits im Mittelalter in der dem Christentum nahestehenden Gnosis finden ließen.⁶

Blumenbergs Gegenthese beruht ganz offensichtlich auf einem der zahlreichen Missverständnisse, denen Voegelins gar nicht so abwegige Parallele zwischen antiker und moderner Gnosis ausgesetzt

⁵ Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, erneuerte Ausgabe, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996, S. 138.

⁶ Siehe Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, hrsg. v. Peter J. Opitz, Freiburg/München: Karl Alber, 1991, S. 177 ff. (Auflage 2004 beim Wilhelm Fink Verlag, S. 132-135), sowie mein Nachwort zu Peter J. Opitz, Hrsg., *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, München: Fink, 1999, S. 144-159.

war. Blumenbergs eigene Position basiert auf zwei Sätzen: „Die Neuzeit ist die Überwindung der Gnosis. Das setzt voraus, daß die Überwindung der Gnosis am Anfang des Mittelalters nicht nachhaltig gelungen war.“⁷ Dies geschah erst, als die Neuzeit mehr und mehr vom Immanenzprinzip beherrscht wurde, da – so Blumenberg – „die Unerschwinglichkeit der Transzendenz [...] das Bewußtsein nicht erfüllt, sondern entleert“ hatte.⁸ Dass es trotz dieses vielversprechenden Auftakts nicht zu einem Dialog zwischen München und Münster kam, hat verschiedene Gründe, die sowohl bei Blumenberg als auch bei Voegelin zu suchen sind, wobei auch die Versuche von Jacob Taubes, ein Gespräch in Gang zu bringen, schließlich an Blumenbergs Inkommunikabilität scheiterten.⁹ Wie fruchtbar eine gelungene Vermittlung durch Taubes hätte werden können, zeigt sich besonders deutlich in dessen Einleitung zu dem Tagungsband *Gnosis und Politik*, die den Titel „Ein Streit um Marcion einst und jetzt“ trug und in der Taubes mit der ihm eigenen Deutlichkeit feststellte:

„Ich will nicht in den Streit Blumenberg versus Voegelin um die Interpretation der Neuzeit eingreifen. Sogar vorausgesetzt, daß die Thesen von Hans Blumenberg Gewicht haben und man sagen kann, daß die Neuzeit eine endgültige Überwindung der Gnosis darstelle, so ist zu fragen, ob das gnostische Rezidiv seit den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts nicht ein Ende jener Jahrhunderte überspannenden Sinnstruktur, genannt „Neuzeit“, anzeigt, so daß der Topos ‚Ende der Neuzeit‘, zuerst als kulturkritischer Gemeinplatz in Umlauf gekommen, nicht doch ein Symptom für eine Krise im Selbstverständnis der Gegenwart seit dem Ende des Ersten Weltkrieges darstellt.“¹⁰

⁷ Ebd.

⁸ Siehe Hans Blumenberg, „Immanenz/Transzendenz“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 6, Tübingen: Mohr, 1962, S. 989-997.

⁹ Siehe hierzu die von mir herausgegebene *Selected Correspondence. 1950-1984*, Columbia/London: University of Missouri Press, 2007, 518-520, wo Voegelin sein Interesse an einem wissenschaftlichen Gespräch mit Blumenberg bekundet und gleichzeitig Taubes nahelegt, Alexandre Kojève hinzuzuladen.

¹⁰ Siehe Jacob Taubes, *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, Hrsg. Jan und Aleida Assman et al., München: Fink, 1996, S. 174.

Voegelin, der an dieser Auseinandersetzung letztlich nur marginal interessiert war, hatte dennoch sein Buch *Anamnesis* 1966 an Blumenberg schicken lassen. Dies war ohne Resonanz geblieben, obwohl er gerade hier auf eine Reaktion hätte hoffen dürfen, da er sich im ersten Teil mit Husserl und der Bewusstseinsphilosophie auseinandersetzte. Als Voegelin dann 1969 nach seiner Emeritierung in die USA zurückkehrte, ergaben sich ohnehin keine natürlichen Gesprächsmöglichkeiten mehr. Dies bedeutete allerdings nicht, dass Voegelin Blumenberg ganz aus den Augen verloren hatte, denn er las bald nach seinem Erscheinen mit großem Interesse Blumenbergs *Arbeit am Mythos*, ein Werk, das Voegelins eigene Bemühungen um eine hermeneutische Rehabilitierung des Mythos bestätigte, da es sowohl eine Absage an die rationalistische Fortschrittsideologie des „vom Mythos zum Logos“ bedeutete als auch an die im den siebziger Jahren so gängige Missachtung des Logos im Namen eines an Mircea Eliade orientierten romantisierenden Mythosbegriffs.

Hinsichtlich der Revision bereits abgenutzter Konzeptionen der Moderne ist jedoch eine einmalige Gelegenheit versäumt worden. Denn sowohl Blumenberg als auch Voegelin hatten auf der Suche nach einer Neubestimmung des Wesens der Moderne die Einsicht gewonnen, dass der Einstieg in die Problematik nur mittels einer grundsätzlichen Kritik an dem gängigen Verständnis der Moderne als Säkularisierung der Ordnung des christlichen Mittelalters erfolgen konnte. Hierbei gingen beide allerdings von grundverschiedenen Positionen aus, Blumenberg von der bereits erwähnten philosophiegeschichtlichen Auseinandersetzung mit Löwiths Kategorie der Säkularisierung, während Voegelin aufgrund seiner Erfahrung mit dem Nationalsozialismus bereits in den 1930er Jahren den Versuch unternommen hatte, mit dem Begriff der „politischen Religionen“ das spezifisch Moderne der ideologischen Bewegungen theoretisch zu erfassen, indem er zeigte, dass die Auflehnung gegen die Transzendenz, die man den „Logos der Aufklärung“ nennen könnte, nicht in der Rationalisierung der Wirklichkeit resultiert, sondern vielmehr in der Aufladung der Weltinhalte mit den Residuen des verfinsterten Weltgrundes, wofür Voegelin den Begriff der „innerweltlichen Religionen“ prägte. Die Nähe der Kategorie der Innerweltlichkeit zu der der Säkularisierung lässt sich nicht leugnen, und erst die Weiterverwendung dieser Kategorie als das amerikanischen Ohren so fremde

Wort „intramundane“ in der *History of Political Ideas* veranlasste Voegelin später dazu, zwischen dem als „innerweltlich“ gekennzeichneten Erfahrungsbereich und dem historischen Prozess der Säkularisierung zu unterscheiden, in dem Innerweltlichkeit erst ihr eigentliches politisches Potential entfaltet. Ohne die vorausgegangene augustinische Unterscheidung zwischen profaner Geschichte und Heilsgeschichte und ohne Voegelins augustinische Auslegung der Geschichtsspekulation wäre dieser gedankliche Schritt wohl kaum zu vollziehen gewesen, und gerade hierin lag dann auch der Kern von Voegelins eigener Neubesetzung dieser Kategorien. Denn wenn es überhaupt einen Sinn *in der Geschichte* gibt, dann ist dieser nur unter dem Aspekt eines eschatologischen Telos der Geschichte in der Spannung von Mangel und Fülle zu verstehen. Für Voegelin begann der Prozess der Immanentsierung mit der Person Joachims von Fiore und dessen noch in christlich-trinitarischer Symbolik formulierten Spekulation der drei Zeitalter, dem des Vaters, dem des Sohnes, und dem des heiligen Geistes. So formulierte er es in der *Neuen Wissenschaft*, als er schrieb:

„Die joachitische Spekulation war ein Versuch, dem immanenten Lauf der Geschichte einen Sinn zu verleihen, den sie in der augustinischen Konzeption nicht hatte. Zu diesem Zweck verwandte Joachim, was zur Hand war, und das war der Sinn der transzendenten Geschichte. In diesem ersten westlichen Versuch einer Immanentsierung des Sinnes der Geschichte ging der Zusammenhang mit dem Christentum nicht verloren. Das neue Zeitalter des Joachim brachte eine Steigerung der Erfüllung innerhalb der Geschichte, aber diese Steigerung wurde nicht durch einen weltimmanenten Ausbruch hervorgerufen, sondern durch einen transzendenten Einbruch des Geistes. Der Gedanke einer radikal immanenten Erfüllung wuchs nur sehr allmählich in einem langwierigen Prozess, den man kurz unter den Titel „vom Humanismus zur Aufklärung“ bringen kann. Erst im achtzehnten Jahrhundert war mit dem Fortschrittsglauben die Steigerung des Sinngehaltes in der Geschichte zu einem völlig innerweltlichen Phänomen ohne transzendente Einbrüche geworden. Diese zweite Phase der Immanentsierung soll ‚Säkularisierung‘ genannt werden.“¹¹

¹¹ Eric Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*. 4. unveränderte Aufl., Freiburg/München: Karl Alber, 1991, S. 174 bzw. München: Fink, 2004, S. 130.

Blumenberg, mit seinem bemerkenswerten Gespür für das Unausgesprochene, mag selbst ohne genauere Kenntnis der Gründe, die Voegelin zu seiner Gnosis-These führten, gewittert haben, dass es sich bei Voegelins These um einen Neuansatz handelte, der nicht schon „in der nächsten Generation schlicht und knapp als ‚bekannt‘ bezeichnet werden“ konnte, wie er mit Hinweis auf Löwiths Theorie der Säkularisierung geschrieben hatte¹². Denn für Blumenberg, genau wie für Voegelin, bedeutete Säkularisierung nicht einfach die Verwandlung einer grundsätzlich identischen Substanz der Geschichte, sondern Diskontinuität, bzw. Differenzierung. In eben diesem Sinn sprach auch Hannah Arendt zur gleichen Zeit in ihrer *Vita Activa* von dem Wesen der Neuzeit als etwas Neuem, nämlich einer „Weltlosigkeit ohne gleichen“ und stellte die Diagnose, dass der Mensch auf den Verlust der Hoffnung auf das Jenseits nicht mit einer Intensivierung seines Diesseitsbewusstseins reagiert hatte, sondern dass er „aus der jenseitigen und der diesseitigen Welt auf sich selbst zurückgeworfen“ worden sei.¹³ Blumenberg bemerkte dazu allerdings kritisch:

„Es kommt hier auf diese These der Entweltlichung von Hannah Arendt als solche nicht an; aber was sie zeigt, ist die Fragwürdigkeit der Differenz von Weltlichkeit und Unweltlichkeit als einer Alternative, die in der Geschichte einmal so und einmal anders entschieden werden könnte, so daß bei der Preisgabe transzendenter Bindungen und Hoffnungen das Resultat immer schon determiniert wäre. Sobald man aus dem Bannkreis des theologischen Kategoriensystems austritt, kann die Welt, zu der die Neuzeit sich als entschlossen gibt, unter dem Aspekt des Wirklichkeitsbegriffs oder dem der Antike zugetrauten Unmittelbarkeit der Anschauung eine ‚unweltliche‘ Welt sein.“¹⁴

Blumenberg, und darin liegt das Wesentliche seines Denkansatzes, ließ sich auf die stillschweigende Weiterverwendung von Begriffen wie „Weltlichkeit“ und „Unweltlichkeit“ nicht ein. Er sagte dies aber deutlicher als Voegelin und handelte sich damit die Kritik eines eher traditionalistischen Denkers wie Löwith ein, der seine Einwände

¹² Blumenberg, *LN*, S. 35.

¹³ Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1960, S. 112.

¹⁴ Blumenberg, *LN*, S. 17.

gegen „des Verfassers Ablehnung jeder substantialistischen Geschichtsontologie“ geltend machte.¹⁵ Die Rettung in die Sicherheit der philosophischen Tradition war aber bereits Anfang der sechziger Jahre nicht mehr nachzuvollziehen, und weder Blumenberg noch Voegelin sind hierin Löwith gefolgt. Vor allem Voegelin war ja im Verlauf seiner langjährigen Arbeit an der *History of Political Ideas* klar geworden, dass die ontologische Substanz der Geschichte nicht etwas Gegebenes ist, in dem sich solche Dinge wie „Säkularisierung“ ereignen; vielmehr war der Übergang vom Mittelalter zur Moderne nicht selbst dem Geschichtsprozess immanent, sondern war dessen anthropologische Voraussetzung, die auf einer neuen Erfahrung von Vollkommenheit und Defizienz beruhte; diese konkrete menschliche Erfahrung ist immer schon transzendierend, auch dann, wenn die Menschen, die diese Erfahrungen haben, deren Transzendenzcharakter aus mancherlei Gründen leugnen. Um den Kernpunkt noch einmal hervorzuheben: Blumenbergs Angriff auf die klassische Säkularisierungsthese war eine Herausforderung an ihre Urheber, es mit der Erklärung der Verwandlung von Symbolen transzendenter Wirklichkeit in immanente etwas genauer zu nehmen. Blumenbergs Anerkennung, dass an Voegelins Gnosis-Begriff etwas sein musste, was eine Auseinandersetzung mit ihm nicht nur verdiente, sondern sogar notwendig machte, wie Kapitel I und II der *Legitimität der Neuzeit* bezeugen, legt die Vermutung nahe, dass er in Voegelin nicht einen weiteren epigonalen Vertreter der Säkularisierungsthese sah, sondern dass für ihn hier einer war, der der Neuzeit, wenn auch unter dem negativen Vorzeichen der gnostischen Revolte, ihre eigene Legitimität nicht absprach, selbst wenn er sie unter dem Aspekt der Revolte sah. Für Blumenberg selbst aber war die „zweite Überwindung der Gnosis am Ausgang des Mittelalters“ das Ergebnis der Einsicht des spätmittelalterlichen Menschen, dass die Schöpfung ihren providentiellen Charakter verloren hatte, wenn sie das Werk eines nominalistischen Willkürgottes war, der vom Menschen unbedingten Glauben forderte, ohne ihm dafür sein Heil in Aussicht zu stellen. Blumenbergs Idee des „Ordnungsschwundes“ ist zugleich „der Grund zum Zweifel an einer auf den Menschen beziehbaren Struktur der Wirklichkeit“ und bedeutet das Ende der

¹⁵ Löwith, *WuH*, S. 454.

Hoffnung. Die Übel der Welt sind zu „Merkmalen der Faktizität der Wirklichkeit“ geworden, die dem Menschen nun „die Last seiner Selbstbehauptung auferlegen.“¹⁶ Die Legitimität der Neuzeit würde dann, wie Franz Josef Wetz es in seiner Darstellung von Blumenbergs Werk formuliert, darin bestehen, dass sie eben nicht den „Charakter einer entstellenden Verformung genuin theologische Gehalte“ hat, sondern darin, dass sie eine „angemessene Antwort auf die Herausforderung des spätmittelalterlichen Nominalismus“ darstellt.¹⁷

An der mit dem Wort „Nominalismus“ gekennzeichneten Bruchstelle, die im Spätmittelalter auftaucht, ist nun in der Tat etwas sichtbar geworden, das mit dem Begriff „Ordnungsschwund“ treffend bezeichnet ist. Hierin wären Voegelin und Blumenberg sich wohl einig gewesen. Worüber es zur Diskussion gekommen wäre, ist vielmehr das Wesen dieses „Ordnungsschwundes“. Dabei ist es verlockend, eine vergleichende Analyse von Blumenbergs und Voegelins Darstellungen des Nominalismus zu versuchen, was den Rahmen eines Beitrags wie diesen aber sprengen würde. Nur soviel sei hier angedeutet: Voegelin in seiner Funktion als politischer Philosoph sah die politisch-theologischen Spannungen einer Gestalt wie William von Ockham einigermaßen differenzierter als Blumenberg, der mit dem Nominalismus die „Zerstörung des Vertrauens in die dem Menschen zugewandte Ordnungsstruktur der Welt“ beginnen lässt und aus diesem Ordnungsschwund das Anwachsen des technischen Potentials als eines Prozesses, „der die ganze Menschheitsgeschichte umspannt,“ erklären möchte. Blumenberg postuliert genau hier eine „neue Qualität des Bewußtseins“, die sich darin manifestiere, dass „ein der entfremdeten Wirklichkeit bewußt begegnender Wille zur Erzwingung einer neuen ‚Humanität‘ dieser Wirklichkeit...in dem Anwachsen der technischen Sphäre“ lebt.¹⁸ Voegelins William ist demgegenüber noch ein Stück radikaler, weil er erkannt hat, dass die Ordnung der Natur nicht mehr die substantielle Ordnung der *ratio aeterna*, sondern Erscheinung und Denkobjekt ist, die

¹⁶ LN, S. 150 f.

¹⁷ Franz Josef Wetz, *Hans Blumenberg zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag, 1993, S. 47.

¹⁸ Siehe LN, S. 151 f.

zum empirischen Material für die begriffliche Organisation durch den menschlichen Geist werden. Mit anderen Worten: die Wirklichkeit der Natur wird zur gedachten Wirklichkeit und somit denkerisch manipulierbar. Es ist weniger der Willkürgott, der zur Auflösung der mittelalterlichen Ordnung führte, wie Blumenberg meinte, als das Auseinanderfallen von Spiritualität und Intellekt, von Glauben und Wissen und die Zumutung des *sacrificium intellectus*, wenn es um den göttlichen Grund der gedachten Wirklichkeit geht. Die geoffenbarte Religion war somit zu einem göttlichen Wunder geworden, zum Ausnahmezustand, um mit Carl Schmitt zu reden. Das heißt aber nicht weniger, als dass geistige Ordnung nicht mehr als ein Sich-Einfügen des Menschen in die als göttlich geschaffene Welt erfahren wird, womit im Folgenden der Religion die Aufgabe zufiel, den Ausnahmezustand zur Ordnung zu machen, eine Aufgabe, die sie dadurch erfüllen zu können glaubte, dass sie sich mit Vehemenz sowohl gegen die mystische Hinterfragung des Dogmas als auch gegen die naturwissenschaftliche Erforschung der physikalischen Wirklichkeit stemmte. Hier wurden bereits die Fundamente der fundamentalistischen Religiosität gelegt, die seit Jahrhunderten weite Bereiche der religiösen Öffentlichkeit bestimmt und die Verantwortung für die sektiererische Weltanschauungsmentalität mitträgt, die ein wesentliches Merkmal der Moderne ist. Nicht zuletzt aus diesem Grund konnten die Kräfte der Säkularisation, wie Voegelin das Phänomen der Auflösung der „Balance von Geist, Vernunft und *imperium*“ im Spätmittelalter nannte, nicht mehr aufgehalten werden.¹⁹

Voegelins Säkularisierungskonzept meinte tatsächlich von Anfang an etwas anderes als das, wogegen Blumenberg mit seiner Emanzipation der Neuzeit zur Selbstbehauptung des Menschen zu Felde gezogen war. Hinter den Voegelinischen Unterschieden zwischen Verweltlichung, Immanentisierung und Säkularisierung liegt seine nicht angemessen gewürdigte Beobachtung, dass der Keim der späteren Säkularisierung möglicherweise am Anfang des christlichen

¹⁹ Der Prozess ist detailliert beschrieben in dem Kapitel „Apostasy“ in Band 6 der *History of Political Ideas*, dessen deutsche Übersetzung unter dem Titel „Apostasie oder: Die Entstehung der säkularisierten Geschichte – Bossuet und Voltaire“, hrsg. v. Peter J. Opitz als *Occasional Paper XXXIX*, München: Eric-Voegelin-Archiv, 2003 erschien. Siehe besonders S. 32-40.

Imperiums liegen könnte, wenn wir der Darstellung in der *Neuen Wissenschaft* folgen und den Sieg des gelasianischen Christentums mit seiner Trennung zwischen geistlicher und weltlicher Macht als Lösungsversuch eines Problems verstehen, das damit keineswegs aus der Welt geschaffen, sondern eher noch verschärft wurde. Voegelin hatte diesen Kerngedanken ja selbst an den Anfang des zentralen vierten Kapitels der *Neuen Wissenschaft* gestellt, als er davon sprach, dass das Resultat des Sieges des Christentums über die pagane Ordnung des Römischen Reiches die „De-Divinisation der temporalen Sphäre der Macht“ war.²⁰ Und es war Voegelins Kerngedanke, dass ohne die De-Divinisation die „spezifisch modernen Probleme der Repräsentation“ nicht aufgetreten wären, oder zumindest nicht in ihrer einmaligen historischen Form, die sie in Europa angenommen haben, nämlich der der „Re-Divinisation von Mensch und Gesellschaft.“ Das, was Voegelin dann als das gnostische „Wesen der Modernität“ bezeichnet, ist somit nur noch ein Korollarium dieses Kerngedankens. Konkret gesprochen heißt dies, dass bei der Charakterisierung moderner politischer Massenbewegungen wie dem Nationalsozialismus Vorsicht geboten ist:

Unter Re-Divinisation soll jedoch nicht das Wiederaufleben der polytheistischen Kultur im griechisch-römischen Sinne verstanden werden. Die Charakterisierung moderner politischer Massenbewegungen als neuheidnisch, die sich einer gewissen Beliebtheit erfreut, ist irreführend, da sie die historische Einmaligkeit der modernen Bewegungen einer oberflächlichen Ähnlichkeit preisgibt. Die moderne Re-Divinisation hat ihren Ursprung vielmehr im Christentum selbst, insofern sie von Komponenten in ihm herrührt, die von der allgemeinen Kirche als häretisch unterdrückt worden waren.²¹

Mit diesen Komponenten meinte Voegelin die jüdisch-messianischen Anfänge des Christentums mit ihren Parusieerwartungen, sowie die christliche Gnosis. Ob diese gnostisch-messianischen Komponenten des Christentums säkularisierungsfähig waren, musste von Blumenberg bezweifelt werden, da damit eine Aufhebung des Dualismus postuliert wurde, der seiner Ansicht nach ja gerade das Wesen des der jüdisch-christlichen Apokalyptik ausmacht und ohne den es

²⁰ Siehe *Neue Wissenschaft*, S. 158.

²¹ Ebd., S. 158-159.

keine Gnosis geben könnte.²² Für Voegelin fielen derartige Argumente in den Bereich der Dogmengeschichte, die er mit seinem eigenen erfahrungsorientierten Ansatz zu überwinden suchte.

Das Krisenbewusstsein der Moderne

Ich habe im Vorangegangenen versucht, die grundsätzliche Differenz zwischen Blumenbergs und Voegelins Denkansatz unter dem Stichwort „Säkularisierung“ zu verdeutlichen, bin mir aber dabei bewusst, dass damit das eigentliche Problem der Moderne nur gestreift wird. Das wird in Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung* und bezeichnenderweise in dem Kapitel „Phenomenalism“ des 7. Bandes der *History of Political Ideas* zum Gegenstand zweier äußerst pessimistischer Kritiken, denen noch dazu gemeinsam ist, dass sie fast gleichzeitig während des Zweiten Weltkriegs in den USA, dem Vorzeigeland der technischen Moderne entstanden und dass der Schatten des Holocaust und Hiroshimas über ihnen lag.²³ Vor allem geht es eben, wie bereits eingangs betont, um das Problem, ob diese nun schon fünfzig oder sechzig Jahre alten Versuche, die europäische Moderne als eine mehrere hundert Jahre alte zusammenhängende Epoche zu bestimmen, heute noch Gültigkeit, d. h. hermeneutischen Erklärungswert beanspruchen können. So einleuchtend sie in der Nachkriegsära waren, so sehr sie das Krisenbewusstsein jener Jahre auch heute noch veranschaulichen, sie bedürfen ihrerseits immer wieder kritischer Hinterfragung. Den Siegeszug der westlichen Mo-

²² Dieser bisher weithin übersehene Aspekt der Differenz zwischen Blumenberg und Voegelin ist in neuester Zeit in einer Untersuchung von Felix Heidenreich thematisiert worden, was zeigt, dass diese Differenz tatsächlich noch immer mehr hergibt, als den Wiederkäuern der alten Säkularisierungsthese bewußt geworden war. Felix Heidenreich, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, München: Fink, 2005. Siehe insbesondere S. 203-209.

²³ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam: Querido, 1947. *The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 25, *History of Political Ideas*, Bd. VII, *The New Order and Last Orientation*, hrsg. v. Jürgen Gebhardt und Thomas A. Hollweck, Columbia/London: University of Missouri Press, 1999, S. 178-192. Dt.: Eric Voegelin, Phänomenalismus, *Occasional Papers*, XLIV, München: Eric-Voegelin-Archiv, 2004.

derne vor allem im Licht der Katastrophen des Zweiten Weltkriegs zu sehen, mag manchem voreilig erscheinen, wenn man bedenkt, dass diese Moderne ihre Universalität ihrer technisch-materiellen Zivilisationsidee verdankt und gerade dort besonders erfolgreich ist, wo sich kein Mensch über „Säkularisierung“ den Kopf zerbricht. Und doch beanspruchen gerade in den letzten Jahren Revolten der religiös orientierten Fundamentalismen unsere Aufmerksamkeit und haben einige Beobachter sogar dazu veranlasst, von einem „post-säkularen“ Zeitalter zu sprechen.²⁴ Hierbei handelt es sich allerdings um sehr heterogene Phänomene, deren Spannweite von genuin geistiger Revolte bis zu den politisch aufgeladenen „postkolonialen“ Bewegungen reicht. Als wesentlich bedrohlicher erscheinen die direkten Auswirkungen der industriellen Moderne auf den Planeten und das damit verbundene Anwachsen der Zahl derer, die von diesem Prozess permanent ausgeschlossen bleiben.

Weder Blumenberg noch Voegelin haben diesen sich schon zu ihren Lebzeiten abzeichnenden Entwicklungen größere Aufmerksamkeit geschenkt, d. h., sie haben sich letztlich ihre Metaerzählungen von der Geschichte nicht mehr umschreiben lassen. Voegelin ging es zumindest um die endgültige Überwindung des unilinearen westlichen Geschichtsmodells in seinem *Ecumenic Age* (1974), während Blumenberg die Begriffsbestimmung der Neuzeit als Selbstbehauptung des europäischen Menschen hinter sich ließ und sich stattdessen damit beschäftigte, eine phänomenologische Anthropologie zu formulieren, in der der Mensch als Naturwesen interpretiert wird, das den metaphysischen Ballast abgeworfen hat und sich der ihn bedrängenden Realität als wachsamer Mythologe stellt, dessen Entfremdung von den metaphysischen Begriffen ihn zum Zuschauer seiner eigenen Katastrophe macht, wie das sehr eindringlich in der kleinen Schrift *Schiffbruch mit Zuschauer* (1979) dargestellt ist. Zugleich hat Blumenberg in *Lebenszeit und Weltzeit* (1986) seine eigene Geschichtsphilosophie der säkularisierten Welt gegeben, in der er unsere Aufmerksamkeit auf die Folgen des transzendenzlosen Fortschrittsdenkens lenkt. Das folgende Zitat berührt den Kern seiner These:

²⁴ Im deutschsprachigen Bereich wohl am prominentesten in der Version von Jürgen Habermas.

„Jede Ausweitung des ‚Fortschritts‘ über das dem gegenwärtigen und individuellen Bewußtsein noch Erreichbaren hinaus gefährdete die Sinnstruktur, die den gedachten Anteil des Einzelnen am Fortgang des Ganzen gewährleistete. Deshalb hatte die erweiterte Dimension der dem Menschen künftig verfügbaren Zeit nicht die Folge der Lässigkeit ihrer Ausschöpfung, vielmehr die des Drängens und der Bedrängtheit, es nicht noch einmal auf die erschreckend langen Zeiträume der Steigerung des Menschlichen ankommen zu lassen. Beschleunigung unter der Idee des ‚Fortschritts‘ konnte und sollte nicht nur heißen, dessen innere Logik zu sichern und irreversibel zu machen, sondern auch, eine unbestimmt offene Zukunft in lebenszeitliche Proportionen zurückzuholen. Zumindest dem Maß der individuellen Lebenszeit so viel an künftigen Möglichkeiten zuzuführen, wie immer erreichbar.“²⁵

Blumenbergs Einsicht in das Wesen der modernen Fortschrittsidee als „Beschleunigung“ des „natürlichen“ Prozesses demaskiert den neuzeitlichen Menschen der „Selbstbehauptung“ als apokalyptischen Egozentriker oder, um mit Voegelin zu sprechen, „Egophaniker“, dem es in erster Linie darauf ankommt, die Geschichte in das für ihn als sterblichem Wesen Erlebbare überzuführen. Unter Anspielung auf einen Aufsatz von Ernst Benz über den Beschleunigungsaktivismus in der christlichen Endzeiterwartung²⁶ konstatiert Blumenberg – stets den Verdacht der eigenen Konversion zur Säkularisierungsthese von sich weisend –, dass die apokalyptische „Betriebsamkeit der Weltendsüchtigen“ in der immanentisierten Welt eine gefährliche Verwandlung erfahren hat.

„Was sich im Ursprünglichen als Betriebsamkeit der Weltendsüchtigen darstellt und deren Neigung, so viele Menschen wie möglich teilhaben zu lassen an der Erwartung des Endes, das nimmt in der ‚verweltlichten‘ Gestalt unsanfter Ungeduld den Extremwert des Terrors an, weil die Geschichtserwartung das *transzendente Ziel der Heilsgeschichte, das Himmelreich, aus den Augen verloren hat*. Transzendenz machte sanft, Immanenz gewalttätig.“²⁷

Hier ist, so will mir scheinen, Blumenberg zum Phänomenologen der Voegelinischen Gnosis-Diagnose geworden, die ja letzten Endes

²⁵ Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, S. 239.

²⁶ Siehe Ernst Benz, *Akzeleration der Zeit*, Mainz, 1977.

²⁷ Ebd., S. 245.

nichts anderes besagt, als dass, wie es der stets Gnosis-verdächtige Jacob Taubes gesehen hat, die enttäuschten Apokalyptiker die verlorene Endzeit in ihrem dem sinnentleerten Kosmos entfremdeten Selbst zur Erfüllung bringen wollen.²⁸ Lebenszeit ist dem modernen Gnostiker zum immanenten Ort des „erfüllten Augenblicks“ geworden. Voegelin seinerseits unterzog die Psychologie der antiken wie der modernen Gnosis in der Einleitung zu *Das ökumenische Zeitalter* einer weitgehenden Revision und kam dabei zu dem Schluss, dass die gnostischen Psychodramen eine Erscheinung sind, die mit dem Auftreten der ökumenischen Reiche zusammenfällt und als „synkretistischer Spiritualismus“ eine Symbolform *sui generis* wurde, in der das entfremdete Selbst seine Auflehnung gegen den Zerfall der kosmischen Ordnung in den Großreichen bekundete, ein Prozess, der auch durch das Christentum nur aufgehalten aber nicht rückgängig gemacht werden konnte. Es handelt sich nach Voegelin dabei um eine Inversion der Ordnung der Realität, in der das Bewusstsein aus dem Kosmos hervorgeht und nicht der Kosmos aus dem Bewusstsein. Der Gnostiker, gleichgültig welcher Kultur, welcher historischen Epoche er angehört, akzeptiert diese Ordnung nicht, sondern will die Realität aus seinem dem Kosmos entfremdeten, sich seine eigenen Inhalte schaffenden Bewusstsein neu aufbauen. Dieses Psychodrama wird nach wie vor mit unverminderter Intensität durchgespielt. Wenn irgendwo, so haben wir hier Voegelins neue Metaerzählung oder, wenn man so will, seinen neuen Mythos. Blumenberg hat diesen Mythos gewissermaßen phänomenologisch ausgefüllt und ihm die Konturen verliehen, die Voegelin uns schuldig geblieben ist. So lassen sich Blumenbergs interessanteste Bücher, wie *Arbeit am Mythos* (1979), *Matthäuspassion* (1988), oder *Höhlenausgänge* (1989) als systematische Erforschung dieses Dramas lesen, und bei ihm, wie bei Voegelin, wird Säkularisierung als Topos einer vergangenen Epoche bloßgestellt, der das nicht mehr zu leisten vermag, was sich die Traditionalisten von ihm erhofft haben. Damit wäre es dann natürlich auch um die „post-säkulare“ Epoche schlecht bestellt, in die wir seit kurzem eingetreten sein sollen. Blumenberg und Voegelin blieben diese Rückzüge in eine

²⁸ Siehe Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, München: Matthes & Seitz Verlag, 1991, S. 25-39, „Urworte der Apokalyptik“.

falsche Transzendenz erspart. Für Blumenberg blieb die „Ausklammerung der Transzendenz“, der Versuch der Absolutsetzung der Immanenz das „Risiko“, das die Neuzeit bereit war einzugehen, wie er schon 1962 schrieb. Und wenn auch Voegelin dieses Risiko für sich selbst nicht eingehen wollte, wie wir annehmen müssen, so ließ es sein philosophischer Scharfsinn wiederum nicht zu, Transzendenz zu fundamentalisieren. Hierin blieb die Moderne stets der verbindliche Ausgangspunkt ihres Denkens.

So hat Voegelin in den 1960er Jahren manchem seiner Leser und Schüler den Eindruck zu vermitteln vermocht, dass hier seit Husserl und Heidegger zum ersten Mal genuin modern philosophiert wurde, womit gemeint ist, dass philosophiegeschichtlich die Konflikte der Moderne zur Kenntnis genommen worden waren und ihre Überwindung in der Wiederentdeckung der Erfahrungsbestände klassischen Philosophierens durch den hermeneutischen Filter der Moderne eine reale Differenzierung der Problematik darstellte, die über die klassische Philosophie hinausging. Es herrschte in der Tat ein gewisser Optimismus gerade bei Voegelins deutschen Schülern, was die Neuartigkeit und Breite der Fragestellungen betraf, ebenso wie die Klarheit der philosophischen Problematik, wie sie sich in *Order and History* und der Bewusstseinstheorie in *Anamnesis* äußerte. Die Krise der Moderne, die Voegelin in den vorangegangenen Jahrzehnten während seiner Arbeit an der *History of Political Ideas* als zentrales Problem beschäftigt und ihn schließlich zur Gnosis-These der *Neuen Wissenschaft* geführt hatte, sollte dadurch überwunden werden, dass man wissenschaftlich die bisher gültigen geschichtsphilosophischen Ordnungskonzeptionen in Frage stellte und neue „Konfigurationen“ jenseits der unilinearen westlichen Heils- und Säkularisierungsordnung entdeckte. Voegelin hielt seinen wissenschaftlichen Optimismus noch bis in die späten 70er Jahre in Stanford aufrecht und sah in der geistigen Krise einen Prozess der „Dekulturation“, der nur durch ein neues internationales Netz von nicht-ideologischen Wissenschaftlern überwunden werden konnte.

Sein Krisenverständnis, das sich ursprünglich an George, Weber, und Jaspers orientierte, hatte lange Zeit mehr oder weniger im Zeichen Nietzsches gestanden, so wie er es in einem Brief an Karl Löwith vom 17. 12. 1944 formuliert hatte, als er schrieb:

„Wir stehen heute wieder in einem Zusammenhang (wohl nicht zufällig im 500 Jahr Rhythmus nach dem des fünfzehnten Jahrhunderts). Die Krise ist heute, wie es Krisen immer sind, sozial, nicht unbedingt persönlich. Was zusammenbricht, ist eine historische Konkretisationsstufe und die ihr zugehörigen Institutionen: für das Individuum bleibt heute, wie im fünften und im fünfzehnten Jahrhundert die sozial unzerstörbare Position der *theologia negativa*; für das Individuum besteht eine Krise nur, wenn es insistiert, seine absoluten Ordinaten als Nationaler, als Marxist, als Liberaler, etc. zu finden. Das Problem Nietzsches scheint mir nun darin zu bestehen, daß er wie kein anderer die ganze Dimension des Zusammenbruchs erlebt hat, daß seine Antwort auf dieses Erlebnis jedoch nicht der Rückzug war, sondern das wilde Abenteuer der Initiierung einer neuen ‚Zivilisation‘, (auf der Rangstufe der Christlichen) aus den Kräften seiner Persönlichkeit.“²⁹

Eine ähnliche Charakterisierung der Krise gab Voegelin einige Jahre später in einem Brief an den Journalisten Jürgen Schüddekopf, vielleicht noch etwas pointierter als 1944:

„Eine sogenannte Krise ist ein Sozialphänomen; sie betrifft den Geist, der in den Institutionen lebt, und die Menschen, die die Ordnung ihres eigenen Seelenlebens von den in Krise befindlichen Institutionen abhängig machen. Niemand ist jedoch zu dieser Art von Abhängigkeit gezwungen; oder, wie ich's meinen Studenten salopp sage, niemand ist verpflichtet persönlich in Krise zu sein, nur weil sich die Gesellschaft seiner Zeit in Krise befindet -- wenn er sich auch natürlich den manchmal tödlichen Unannehmlichkeiten des Lebens in einer solchen Gesellschaft nicht entziehen kann.“³⁰

Voegelins existenzielle Haltung gegenüber der Krise, seine Weigerung, soweit nur irgend möglich, an der Krise teilzunehmen, erinnert in ihrer philosophischen Distanzierung vom Tageslärm der Meinungen an die Haltung des Katastrophenbeobachters, wie ihn Blumenberg in *Schiffbruch mit Zuschauer* beschrieben hat. Blumenberg, in dessen Schriften sich wenig Direktes zum Thema Krise findet, hat sie dennoch von den verschiedensten Blickpunkten her

²⁹ Eric Voegelin an Karl Löwith, 17. 12. 1944. Der Briefwechsel zwischen Voegelin und Löwith ist soeben erschienen in *Sinn und Form*, Bd. 57, No. 6 (2007).

³⁰ Eric Voegelin an Jürgen Schüddekopf, 27.2.1953, Hoover Institution Archives, Box 34, Folder 6. Siehe auch die englische Übersetzung des Briefes in *Selected Correspondence*, S. 142.

beleuchtet und ist dabei zu einem Wirklichkeitsverständnis gelangt, das im Mythos die Orientierung findet, die undogmatisches Philosophieren erst ermöglicht. Hier berühren sich Blumenbergs Arbeit am Mythos und Voegelins anamnetische Arbeit an der Geschichte nach der Krise der Moderne im neunzehnten Jahrhundert. In der nachmythischen ausdifferenzierten Realität der ontologischen Differenzierungen, wie sie in *Ordnung und Geschichte* dargestellt werden, gilt ein neues Gesetz: „Es gibt keine Götter mehr in der Welt, eine innerweltliche göttliche Ordnung ist verschwunden, wenn die Gottheit im Jenseits der Welt konzentriert ist“³¹. Man könnte diese geistige Differenzierungen als Ursprungspunkte des westlichen Krisenbewusstseins verstehen und wäre damit wohl gar nicht so weit von Voegelins eigener Interpretation dieses Prozesses entfernt. Gleichzeitig sollte man vorsichtig sein, die Krise nicht zur Dauerkrise zu neutralisieren. Krisen sind, wenn ich Voegelin hier richtig verstehe, dramatische Einbrüche in die als Ordnung erfahrene Wirklichkeit und können unter anderem auch durch Horizonterweiterungen hervorgerufen werden, wie sie sich epochal im „ökumenischen Zeitalter“ ereigneten und sich in der Moderne permanent wiederholten. Voegelins Analyse dieser Prozesse verdient hier im Wortlaut zitiert zu werden:

„Der Horizont ist beweglich...Doch obwohl der Horizont beweglich ist, kann er nicht abgeschafft werden. Selbst wenn der Horizont so weit zurückweicht, daß Zeit und Raum zum *eikôn* des raum- und zeitlosen Seinsgrundes werden, wird die Erfahrung des Horizonts damit nicht ‚überholt‘ oder zu Illusion umgedeutet, denn keine Horizonterweiterung trägt uns über die Grenzlinie hinaus. Es ist allerdings wahr, daß jede derartige Erweiterung eine sogenannte ‚geistige Krise‘ auslösen kann, weil es immer Leute geben wird, die alles wortwörtlich nehmen und einen Wandel der Grenzsymbolik unter dem Druck des expandierenden Wissens als eine Abschaffung der Grenze und mit ihr ihres göttlichen Jenseits mißverstehen. Das trifft besonders auf die Expansion des astronomischen Horizonts im Gefolge Galileis zu, die eine der Ursachen für die Volksmeinung ge-

³¹ Eric Voegelin, „Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt“, in: *Occasional Papers*, I, München: Eric-Voegelin-Archiv, 1996, S. 25.

worden ist, der Mensch lebe nicht länger im Kosmos, sondern in einem ‚physikalischen Universum‘.³²

Der Mensch lebt jedoch weiterhin im Kosmos, und was Voegelin einst treffend in *Anamnesis* „kosmische Primärerfahrung“ nannte, ist gewissermaßen die kosmische Hintergrundstrahlung, die unser aller gemeinsames Realitätsverständnis erst ermöglicht, gerade zu Zeiten, wenn die Transzendenz erst wieder neu entdeckt werden müsste, um Anspruch auf irgendeine Verbindlichkeit zu haben. Nicht zuletzt aus diesen Gründen haben sowohl Voegelin als auch Blumenberg sich in späteren Jahren von dem zum Topos gewordenen Thema der Moderne abgewandt und sich mehr auf Probleme von Mensch und Mythos konzentriert, unter anderem auch wohl als kritische Reaktion auf den immer weiter um sich greifenden Fundamentalismus in allen Lebensbereichen; Blumenbergs unter dem Titel *Die Vollzähligkeit der Sterne* gesammelten „astronoetischen“ Glossen (1997), seine *tour de force* der *Höhlenausgänge* und die posthumen Arbeiten, die unter dem Titel *Beschreibung des Menschen* 2006 erschienen, sind sehr wohl als Pendant zu Voegelins antidogmatischem und antifundamentalistischem Philosophieren zu verstehen.³³ Und Voegelin trug sich seit den späten 1960er Jahren mit dem Gedanken an ein Buch „The Drama of Humanity“, in dem er die Symbolismen des neolithischen Menschen erforschen wollte. Dass er zu diesem Zweck selbst in die Höhlen der Île-de-France einstieg, ist mehr als ein gefälliges Sinnbild. Es scheint, als ob Blumenbergs und Voegelins Rückkehr in die Höhlen diesmal zur anamnetischen „Höllenfahrt“ im Sinne von Thomas Manns „Josephsroman“ geraten sollte, nachdem die eschatologische Erzählung von der Vision des Jenseits ihrerseits in Gefahr geraten war, fundamentalisiert zu werden.

So steht am Ende der Moderne das Gedächtnis und die Auflösung ihrer Geschichte in die Geschichten der durch die Moderne globalisierten Menschheit. Blumenberg und Voegelin haben, jeder auf seine Weise, Erhebliches zum Verständnis dieses Prozesses beigetragen, nicht zuletzt deshalb, weil sie sich weigerten, an der Dauerkrise der

³² Eric Voegelin, *Das ökumenische Zeitalter – Weltherrschaft und Philosophie*, hrsg. v. Manfred Henningsen, München: Fink, 2004, S. 55.

³³ Hans Blumenberg und Manfred Sommer, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006.

Moderne teilzunehmen. Ihre Krisenresistenz verdankten beide letztlich ihrer Skepsis gegenüber der Verabsolutierung des Begriffs und ihrer Fähigkeit, mythisch mitdenken, mitarbeiten zu können, ohne selbst einem raunenden Mythisieren zu verfallen. Wie schreibt doch gleich Blumenberg in seiner *Theorie der Unbegrifflichkeit*?

„Ein Vergleich der Leistungsfähigkeit von Begriff und Metapher führt dazu, beide in ihren Hyperbeln zu betrachten. Der Begriff endet in der Mystik, die Metapher im Mythos.

Nun mag dies, für sich genommen, nicht besonders interessant sein. Aufschlußreich wird es erst dadurch, daß man nach der Begründung sucht. Sie liegt, wie ich meine, in dem antithetischen Verhältnis zur Negation.“³⁴

Voegelins Denken war immer auf der Suche nach dieser Begründung, und so hatte er, wie auch Blumenberg, für Krisen keine Zeit, und noch weniger Lust darauf.

³⁴ Hans Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, aus d. Nachl. hrsg. v. Anselm Haverkamp, Frankfurt a.M. 2007, S. 75.

NEU VOEGELINIANA (= Nachfolgereihe „OCCASIONAL PAPERS“ –
siehe auch <http://www.lrz-muenchen.de/~voegelin-archiv>):

- No. 60 -

Thomas Hollweck: „Der Mensch im Schatten der Katastrophe“. Eine Einführung in den Briefwechsel zwischen Hermann Broch und Eric Voegelin, München, November 2007, 64 S.

- No. 61 -

Hermann Broch – Eric Voegelin. Ein Briefwechsel im Exil. 1939-1949, hrsg. von Thomas Hollweck, München, November 2007, 64 S.

- No. 62 -

Erich Voegelin. Rechtslehre, hrsg. v. Peter J. Opitz, München, Januar 2008, 47 S.

- No. 63 -

Manfred Henningsen: Eric Voegelin and the German Intellectual Left, Februar 2008, 34 S.

- No. 64 -

Peter J. Opitz / Thomas Hollweck: Zur geistigen Krise der westlichen Welt: Eric Voegelins Kritik an der Moderne, März 2008, 49 S.

Anfragen, Heftbestellungen und Manuskripte bitte an:
Eric-Voegelin-Archiv
Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft
an der Ludwig-Maximilians-Universität München
Oettigenstraße 67; D-80538 München
Telefon (089) 2180-9096 (Dienstags); Fax (089) 2180-9097
Email: a.frazier@gsi.uni-muenchen.de